

G. Rametta LE STRUTTURE SPECULATIVE DELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA

**LE STRUTTURE SPECULATIVE
DELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA.**

*Il pensiero di J.G. Fichte
negli anni 1801-1807*

di
Gaetano Rametta

46



Pantograf

**LE STRUTTURE SPECULATIVE
DELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA.**

*Il pensiero di J.G. Fichte
negli anni 1801-1807*

di
Gaetano Rametta

Pantograf

Il presente volume è stato pubblicato con finanziamento
del Consiglio Nazionale delle Ricerche

a mio fratello

Indice

Premessa	Pag.	9
Capitolo primo		
1.1. Prolegomeni. WL e "senso nuovo"	"	11
1.2. Vedere naturale e vedere trascendentale	"	27
1.3. WL e dogmatismo. Spinoza, Jacobi, ma soprattutto Schelling, ovvero l'assoluto come essere	"	33
1.4. WL e criticismo. Riflessione e presupposto. Fichte e Kant	"	49
1.5. WL, <i>Gotteslehre</i> e filosofia della storia	"	59
1.6. Aporie del cominciamento	"	65
Capitolo secondo		
2.1. WL come visione intellettuale. Quintuplicità <i>versus</i> triplicità. Lo <i>Schweben</i> . Uno e molti	"	71
2.2. WL e scienze empiriche	"	82
2.3. Fenomeno, <i>Darstellung</i> e immagine. Sapere ed <i>Existenz</i>	"	93
2.4. Uno, io e <i>Soll</i> . Ancora su Spinoza, Schelling, Kant e la WL	"	106
2.5. Concetto, essere, vivere. <i>Als e Durch</i> . Grammatica della vita	"	118
Capitolo terzo		
3.1. Genesi, ipotesi, presupposto	"	143
3.2. Saggia e intuizione intellettuale	"	149
3.3. <i>Dass, Wie, Was</i>	"	163
3.4. Evidenza	"	167
3.5. Coscienza, autocoscienza, visibilità	"	172
3.6. Statuto epistemologico del "fatto"	"	176
3.7. Scambio e principio	"	180
3.8. La struttura epistemologica della WL	"	190
Bibliografia	"	197
Indice dei nomi	"	209

Premessa

Il presente volume costituisce la rielaborazione della prima parte della nostra dissertazione di dottorato *Assoluto e fenomeno in J.G. Fichte secondo la dottrina della scienza inedita del 1807*.

Attraverso l'esame di alcune pagine del ms., che abbiamo utilizzato nella trascrizione dattiloscritta cortesemente messa a nostra disposizione da R. Lauth, e a cui si riferiscono i rimandi tra parentesi nel corpo del testo, abbiamo cercato di ricostruire le strutture teoretiche della WL nell'arco di tempo che va da WL 1801/02 alle conferenze di Königsberg.

Il primo capitolo mette a fuoco la posizione della dottrina della scienza in rapporto al criticismo kantiano e all'idealismo di Schelling e di Hegel.

Il secondo capitolo esamina i concetti portanti della WL di questa *mittlere Phase*, attraverso il confronto sistematico tra le concezioni esposte in WL 1801/02, *Privatissimum* 1803, WL 1804², WL 1805, WL 1807.

Il terzo studia più in dettaglio la dottrina di Königsberg, cercando di mettere in evidenza le linee di fondo della sua articolazione complessiva, e facendo convergere su di essa i risultati delle analisi e delle elaborazioni fichtiane precedenti.

Un ringraziamento particolare vorremmo porgere a R. Lauth, per la generosità con cui ci ha consentito di accedere a materiale ancora inedito e ha discusso con noi di problemi fichtiani; e a C. Cesa, per i suoi preziosi suggerimenti e per l'attenzione di cui ha fatto oggetto il nostro lavoro.

CAPITOLO I

1.1. Prolegomeni. WL e “senso nuovo”

Nel corso tenuto a Königsberg nel semestre invernale del 1807, Fichte consacra la prima lezione ai “prolegomeni” della WL, alle indicazioni fondamentali che dovrebbero guidare gli allievi nel corso di quel *Gang des Denkens*, di quel “cammino del pensiero” che la dottrina della scienza è¹. Per questo, Fichte sottolinea come tali considerazioni, benché soltanto introduttive, debbano essere “ascoltate con piena dedizione”, e non come avviene “in altri casi” (IV, 6: 1r). Già qui, appare evidente la sottesa differenza tra WL, come unico autentico modo del filosofare, e “tutti gli altri sistemi” (11v). Se in questi ultimi, infatti, è in gioco la trasmissione di presunte conoscenze positive, ben più si tratta di conseguire attraverso la dottrina della scienza: e cioè, non semplice ‘sapienza’, intesa come possesso di vasta conoscenza, ma (come si dice proprio alla fine di questa prima lezione) *Weißheit*, ovvero “saggezza”, maestria nel condursi non soltanto nel pensiero, bensì contemporaneamente (“d’un sol colpo”, direbbe Fichte) nella *vita* (3r).

Se così stanno le cose, è chiaro perché la nozione stessa di “prolegomeni” deve assumere, nella WL, un significato diverso e più profondo. Essi non devono fornire all’allievo quelle nozioni di fondo in base alle quali egli verrebbe messo in grado di seguire

1. Così s’intitola la dissertazione di Brügger 1964. Del medesimo autore, per una visione complessiva dello svolgimento della WL fichtiana a partire dal 1801/02, cfr. Brügger 1979. Oltre a WL 1807, manca l’esame di WL 1804³ e di WL 1810. Spunti interessanti l’autore presenta nel breve capitolo conclusivo: *Kant, Schelling, Hegel und Jacobi im Licht der Wissenschaftslehre*, ivi, pp. 137-139.

e apprendere passivamente quanto il maestro, ovvero il 'sapiente', gli comunica *ex cathedra*. Al contrario, in questa introduzione alla dottrina della scienza non si trovano in questione morti contenuti, quanto il risveglio di un'attitudine, o di un atteggiamento di fondo, che ponga l'allievo in grado non solo e non tanto di seguire logicamente e di memorizzare in seguito ciò che l'insegnante espone, quanto di assumere, o come ancor meglio dice Fichte, di "partecipare" a un "senso nuovo" (1r). "Senso nuovo": ad esso si tratta dunque di aprire la via in questi prolegomeni; e non come a qualcosa da recepire passivamente, bensì di cui "partecipare", prendendovi parte in comune, coinvolgendo dunque tutto l'essere di colui che accetta di porsi lungo il cammino della ricerca.

È noto che *Sinn* è termine ambiguo, e al limite paradossale, poiché coniuga in sé due accezioni confliggenti e reciprocamente contraddittorie di ciò che è 'senso': da un lato, esprime il 'senso' come 'sensibilità', capacità di assunzione e di ricezione dei dati 'esterni', empirico-materiali. Benché in Kant esso venga arricchito di un aspetto a priori, ed evidenziato anch'esso nelle sue funzioni operative in rapporto alla formazione dell'esperienza, 'senso' come 'sensibilità' resta contraddistinto da un riferimento necessario a ciò che si presenta come dato esterno e indipendente, gravato dunque di una passività che proprio quel dato gli trasmette nel momento in cui gli si comunica, o in esso 's'imprime'. Passività e ricettività non sono perciò pensabili al di fuori del riferimento ad altro da sé che qualifica il 'senso' come 'sensibilità', e che determina quell'esterno e altro come 'dato sensibile', fondamento formale, quando non causa materiale della sensazione².

Dall'altro, ecco che invece il 'senso' pare svincolarsi dal giogo che lo lega alla materia, gravandolo di dipendenza e di passività, per sollevarsi al rango di produzione 'spirituale', di libera 'creazione' da parte del soggetto. Forse nessuno meglio di Hegel pone in luce la contraddittorietà dei due sensi di 'senso', così come il fondo comune che ne istituisce l'implicazione inevitabile, consentendo in

2. Sulla concezione kantiana della sensibilità, cfr. *Kr. d. r. V.* (1787), *Die transzendentale Ästhetik*, Ak. Ausgabe, III, pp. 49-73. Una nuova prospettiva sull'evoluzione interna del pensiero kantiano sui rapporti tra sensibilità e intelletto, in riferimento alle riflessioni svolte nell'*Opus postumum*, viene presentata nel saggio di Zahn 1989, in TPS, pp. 11-40.

pari tempo l'*Aufhebung* di quella contraddizione. Il linguaggio, per lui, è appunto il luogo dove la compresenza di senso e segno, di segno e significato, si disvela nel suo carattere speculativamente necessario, evidenziando 'd'un sol colpo' la predominanza dello spirito su quella materia attraverso la quale, pure, esso si comunica. E tale *Herrschaft* è tanto più radicale e inappellabile, in quanto non si realizza in termini di puro e semplice soggiogamento, ma chiama in causa il problema della verità, di cui fornisce la soluzione: il *Geist* è la verità della natura, così come il significato lo è del segno, il senso (nel primo senso) dell'altro senso (il secondo)³.

In che modo, allora, dovremo intendere il "senso nuovo" del quale Fichte invita a partecipare?

È indubbiamente ancora presto per dirlo con precisione; ma già qui Fichte fornisce una significativa indicazione. Egli invita a partecipare di un senso che è nuovo, poiché esso schiude "un nuovo mondo" (1r); tale senso deve dunque indicare una disposizione di fondo, un atteggiamento costituito in modo tale da consentire al "mondo nuovo" di "aprirsi" ad esso. Anche in Fichte, quindi, troviamo la compresenza dei due aspetti, attivo - passivo, propri del 'senso', così come anche il loro raccoglimento entro un fondo comune che ne custodisce la radice unitaria. Ma tale unitaria radice non è quella della dialettica, la verità che 'supera' e 'conserva' entrambi non equivale alla produzione di una sintesi *speculativa*. Nel 'senso' cui fa appello la WL, dal momento stesso in cui il 'maestro' della dottrina s'impegna a condurre la ricerca, non è in gioco la conciliazione di materia e forma, spirito e natura, segno e significato; potremmo dire addirittura che è in gioco qualcosa di ancor più profondo del linguaggio, ciò da cui anzi la lingua e le sue parole soltanto ricevono un 'senso'. Si tratta infatti di una sorta di *conversio*, di *Kehre* da parte di tutto l'essere spirituale, all'interno della quale dev'essere lasciato spazio all'apparizione di un "mondo nuovo", quello della WL da ricercare, e che pratichiamo e siamo nel cammino stesso della sua ricerca.

3. Hegel articola questa concezione del segno e del linguaggio in particolare nella filosofia dello spirito jenes del 1805/06, nella *Fenomenologia dello spirito* e nelle diverse edizioni dell'*Enciclopedia*. Su questo complesso di problemi, con relative analisi dei testi hegeliani e riferimenti bibliografici, ci permettiamo di rinviare al nostro Rametta 1989.

‘Senso’ appare dunque come ‘ricettività’, poiché in esso si fa luce il “mondo nuovo”; da questo lato, possiamo definirlo una capacità di accoglimento e di apprensione rispetto a ciò che ad esso “si apre”. E tuttavia, è evidente come questo accogliere già implichi un atteggiamento e una disposizione dai quali tale apprensione è resa possibile e per così dire condizionata. Nessun aprirsi e apparire di nuovi mondi, senza preliminare disposizione al loro accoglimento da parte del soggetto; e viceversa, nessuna disposizione all’accoglimento senza il mondo nuovo da cogliere ricercando.

Ora, al primo punto dei nostri prolegomeni, Fichte chiarisce di che cosa si tratti nel “mondo” della WL. Egli lo fa dichiarando “scopo” dell’indagine quello “di pervenire alla verità e alla certezza, al di là del dubbio e dell’incertezza” (I, punto 1.). Quindi, in rapporto a tale scopo preliminarmente determinato, egli si chiede, chiedendo ai suoi uditori e a noi stessi, se ciò sia raggiungibile “attraverso l’uso naturale dell’intelletto, per come è già dato senza fatica e arte” (ib.).

“Fatica e arte”: la risposta negativa a tale questione libera in questi due termini ciò che da un lato vincola prospettiva fichtiana e prospettiva hegeliana, mentre dall’altro irriducibilmente le separa.

Troppo nota è la hegeliana “fatica del concetto”, perché sia anche solo il caso di richiamarla alla memoria⁴. Qui, l’abbiamo menzionata per meglio fare risaltare, sullo sfondo di questo aspetto comune, la divisione profonda che segna le prospettive dei due pensatori, tanto più accentuata in quanto si produce all’interno di una condivisione di fondo degli orizzonti problematici e, in certa misura, terminologici. Perché appunto, Fichte non affianca a “fatica” né il concetto di ‘concetto’, né il concetto della ‘scienza’.

Al contrario, proprio là dove si tratta di fornire una nozione preliminare di quell’attività che in veste di WL ricerca in che cosa consista la scientificità della scienza, proprio là dove dunque sono in gioco l’essenza della scienza ed il concetto della sua dottrina, né concetto né scienza vengono ad affiancare la “fatica”, di cui

4. Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorrede alla Phänomenologie des Geistes*, GW, Bd. 9, p. 41, r. 25 (tr. it. De Negri 1976, p. 48, cpv. 58). Hegel affianca alla metafora della “fatica” anche quella del “lavoro del concetto” (ivi, p. 48, r. 18; tr. it. cit., p. 59, cpv. 70). Su questi passi hegeliani, cfr. il nostro commento in Rametta 1992, cap. 4. Tanto più significativa appare su questo sfondo la coppia fichtiana “fatica e arte”.

l’intelletto nel suo “uso naturale” deve farsi carico per pervenire ad essi.

Si dirà che appunto, in quanto essi stessi sono ciò che si tratta di raggiungere nel corso dell’indagine, non possono comparire all’inizio come genitivo (soggettivo e oggettivo) di quella fatica. Ma sappiamo che ciò non è vero, poiché proprio contemporaneamente alla *Vorlesung* fichtiana del 1807 Hegel mostrava, nella *Fenomenologia dello spirito*, che la “fatica del concetto” non è né può essere altra cosa dalla *ricerca* del concetto, poiché appunto il concetto si presuppone, nel concreto svolgersi dell’indagine, al suo stesso emergere come risultato ultimo di essa. Lo stesso Fichte, come vedremo al termine del capitolo, dovrà risolvere ‘praticamente’ l’aporia circolare dell’inizio, che anche il suo filosofare deve ‘decidere’, se vuole cominciare.

Non si tratta dunque dell’impossibilità di porre all’inizio come presupposto ciò che ancora deve scaturire dalla ricerca, poiché quest’ultima si trova già comunque a presupporre, nel cominciamento, il risultato, e si esplica come progressivo porre di ciò che altrimenti resterebbe presupposto non saputo proprio perché non posto. Già al suo inizio la ricerca, in quanto è pensiero in atto, deve assumere ciò che nel corso dell’esposizione emergerà come suo risultato (come fa Fichte quando, fornendo il “concetto preliminare” della WL, presenta in veste di *prolegomenon* ciò che egli stesso si accinge a dimostrare nella sua necessità concettuale).

Va perciò intesa in altro modo la ragione che a quella “fatica” spinge Fichte ad affiancare “arte”. Ma che cosa significa, qui, “arte”?

Per cercare di capirlo, può essere utile fare un balzo indietro di qualche anno, alla *WL nova methodo* (1798/99). Proprio il passo che la chiude, infatti, chiama in causa lo “spirito estetico” in rapporto a quello filosofico, e può quindi aiutarci nel nostro sforzo interpretativo.

Fichte è arrivato al termine del suo corso di dottrina della scienza, ed in un ultimo sguardo retrospettivo cerca di definire il rapporto tra punto di vista filosofico-trascendentale e punto di vista ordinario o “comune”. Conformemente alla *Grundlage* pubblicata nel 1794/95, egli osserva che le due prospettive non devono essere confuse, poiché la filosofia non vuole creare nulla di proprio, “non

vuole diventare modo di pensare nella vita”, bensì si limita ad “osservare un io che nella vita realizza il suo (dell’io – G.R.) sistema di pensiero”⁵.

Come vedremo, tale impostazione del rapporto della filosofia con la vita sarà destinata a mutare; non nel senso che vada persa la distinzione tra le “due serie”, quella della deduzione trascendentale (non cronologico-naturale) e quella dell’io reale (momento in cui la WL può diventare “storia pragmatica dello spirito umano”)⁶, ma piuttosto nella direzione di un approfondimento dell’intera questione, che condurrà alla riunificazione di filosofia e vita nel momento in cui la filosofia diventerà modo di guardare e dunque di atteggiarsi ‘nella’ vita.

Ora, non è questo il punto da approfondire, o meglio: il discorso fichtiano procede alla specificazione di esso in rapporto al problema della possibilità della filosofia. E questa è certamente la questione più alta cui la filosofia si trova posta di fronte, poiché riguardando la possibilità di se stessa, non coinvolge il suo puro e semplice essere, ma la consapevolezza del suo essere, la capacità cioè di rivolgere su di sé l’interrogazione trascendentale – di svolgersi insomma come presa-di-coscienza del suo oggetto solo in quanto simultaneamente presa-di-coscienza di se stessa.

Ma da dove sorge il problema? Da quella che Fichte definisce una “evidente contraddizione”. La filosofia, abbiamo detto, studia l’io reale; per studiarlo e “osservarlo” essa se ne deve però necessariamente distanziare, e non soltanto in senso orizzontale. Il distanziamento prodotto dalla filosofia, e che in pari tempo la rende possibile, implica infatti una dimensione di verticalità irriducibile: per filosofare sull’io reale, il pensatore deve elevarsi ‘al di sopra’ di esso, scorgerlo per così dire da un’altezza che ne consenta una “vista” (*Ansicht*) o “visione” (*Einsicht*) trasparente e completa. Ma non è forse il filosofo “anch’egli un uomo”⁷? Come può allora elevarsi ‘al di sopra’ di sé, per filosofare su quell’uomo reale che anch’egli è?

5. *WL nova methodo* (1798/99), p. 243.

6. Sul problema delle due serie in *GWL* (1794/95), così come sul concetto di “storia pragmatica dello spirito umano”, cfr. le considerazioni svolte in Cesa 1988.

7. *WL nova methodo*, p. 243.

È questa “evidente contraddizione” a provocare, all’interno della filosofia, un “urto” o una “spinta” (*Anstoss*) contro la stessa filosofia. Da tale spinta, essa è condotta a interrogarsi su “che tipo di passaggio c’è tra i due punti di vista”, che sono “opposti tra loro”. Ma tale domanda sulla possibilità del “passaggio” dall’uno all’altro non è se non la domanda “sulla possibilità della filosofia”⁸.

Ora, proprio in questo luogo cruciale, il luogo per eccellenza del ‘filosofico’, là dove cioè quest’ultimo giunge a porre trascendentalmente in questione se stesso oltre il suo essere, nella possibilità del suo essere – proprio qui subentra un nuovo punto di vista: quello dell’*estetica*⁹. Essa è chiamata a svolgere la funzione di “medio” tra i due estremi opposti, ed a consentire dunque il passaggio dall’uno all’altro. Ma se in tale passaggio ne andava della possibilità della filosofia, ecco che nell’*estetica* si tratta di rendere possibile questa stessa possibilità. Poiché filosofare è nel suo grado più alto interrogarsi sulla possibilità di sé, l’*estetica*, in quanto “punto medio” tra posizione trascendentale e posizione “comune”, è ciò che rende possibile la domanda. In altri termini: il passaggio mette in questione la possibilità del filosofare; l’*estetica*, quella della possibilità del passaggio; e dunque, la possibilità che vi sia possibilità del filosofare.

La funzione mediatrice dell’*estetica* si basa sulla duplice differenza ad essa propria. Da un lato, nei confronti del punto di vista comune, al quale “il mondo appare come dato”, essa fa entrare in gioco la libertà. Il mondo infatti, dalla prospettiva *estetica*, appare dato “come se noi l’avessimo fatto, e come lo faremmo noi stessi”¹⁰; ciò che non potrebbe accadere senza il libero esercizio delle nostre facoltà immaginative e formatrici (nel senso pregnante del *Bilden* fichtiano). Perciò non può sorprendere che “al senso estetico” il volere appaia “come libero”¹¹. E noi troviamo, già qui, una prima indicazione in rapporto al testo del 1807, là dove Fichte, proseguendo nella determinazione del concetto preliminare della WL, parlerà di quest’ultima come di “libera arte”, chiamando

8. *Ib.*

9. *Ivi*, p. 244.

10. *Ib.*

11. *Ib.*

in causa non soltanto la dimensione plastico-formativa cui si rivolge l'estetica, bensì determinando anche il suo carattere in relazione alla libertà.

Ma le pagine della *WL nova methodo* ci aiutano anche a meglio comprendere l'appello rivolto da Fichte ai suoi uditori, affinché essi si dispongano a partecipare di un "senso nuovo". Alla luce del testo del 1798/99, quel richiamo e quel termine mostrano di attraversare un ampio arco della speculazione fichtiana. Ascoltiamo infatti come procede il nostro brano: "Il volere appare libero al senso estetico; a quello comune, come prodotto della costrizione (...)"¹².

"Il volere appare libero al senso estetico": ora, ciò che si tratta di sottolineare, nella nostra prospettiva, non è tanto la comparsa del volere, che già la dimensione della libertà chiamava in causa come necessariamente oggetto di valutazione da parte dell'estetica, quanto piuttosto il fatto che qui non si parli più soltanto dell'estetica come disciplina filosofica, bensì di ciò che ne sta a fondamento in quanto condizione di possibilità: ovvero appunto di un "senso estetico". Quest'ultimo va infatti inteso come ciò che, facendo giungere all'apparizione il volere nella dimensione della libertà, rende possibile concepire il mondo dalla prospettiva di una sua formabilità da parte dell'io, e rende dunque a sua volta possibile una disciplina come l'estetica.

Ma se così stanno le cose, ecco che il posteriore richiamo alla condivisione di un "senso nuovo", alla luce del testo del 1798/99, consente di essere inquadrato in tutta la sua pregnanza concettuale e filologica; poiché è proprio alla nascita di un senso che conduca alla filosofia, e senza la condivisione del quale non si darebbe filosofia, che Fichte fa appello: e tale passo della *nova methodo* ci consente di determinarlo come senso estetico. È questo infatti a consentire il "passaggio" dal punto di vista empirico a quello trascendentale, così come, a livello di discipline filosofiche, l'estetica si colloca in posizione intermedia rispetto alla dottrina della scienza *strictu sensu* e "a tutta l'altra filosofia, che si potrebbe chiamare reale"¹³.

12. Ib.

13. Ib. Sulla funzione e la portata dell'estetica in Fichte, cfr. Pareyson 1950.

Nei confronti di quest'ultima, Fichte dichiara che l'estetica è addirittura "opposta", specificando che "il fondamento della divisione è il punto di vista, che è diverso"¹⁴. Ma a sua volta, che cosa indica l'espressione "punto di vista"? Non risulta esso forse dall'atteggiamento fondamentale nei confronti dell'essere e del mondo, che in Fichte assume il nome di "senso"? È evidente, allora, il perché tra filosofia "reale" ed estetica vi sia opposizione: fondamento delle discipline incorporate nella prima è infatti il senso "comune", a cui il volere appare "come prodotto della costrizione", mentre al senso estetico, "punto di vista" o prospettiva a base della disciplina dell'estetica, esso "appare libero".

Chiamare alla condivisione di un senso "nuovo", nella cornice di un pensiero così strutturato, non significa dunque pronunciare un'esortazione qualunque, bensì richiamare a quella disposizione di fondo senza la quale è preclusa la via del filosofare, e che ora ci si è rivelata essere disposizione estetica. Non è quindi una 'fenomenologia dello spirito' che può garantire la transizione tra coscienza comune e autocoscienza filosofica, ma un rivolgimento che deve riguardare tutto l'essere spirituale del soggetto, e che non può a sua volta scaturire 'scientificamente'.

D'altro lato, però, punti di vista estetico e trascendentale sono a loro volta distinti e non coincidenti. "La scienza è qualcosa d'altro", dice Fichte. "Essa (l'estetica come disciplina particolare – G.R.) descrive la visione estetica", in quanto appunto facente parte della filosofia trascendentale, che non crea né produce, bensì "osserva"; perciò, egli prosegue, "non è necessario che in tale estetica ci sia un bello spirito"¹⁵.

In altri termini: la scienza del bello non necessariamente deve essere a sua volta 'bella', così come il filosofo che ricerca la verità dell'arte non necessariamente dev'essere anch'egli artista. Se dunque anche qui permane lo scarto incolmabile tra il filosofare ed il suo oggetto (scarto necessariamente implicato dall'assunzione della prospettiva trascendentale, e dunque riguardante il lato della "forma"), dal lato "materiale", tuttavia, resta che "questo punto di vista", cioè l'estetico, "è quello attraverso il quale ci si eleva al

14. *WL nova methodo*, p. 244.

15. Ib.

trascendentale". Ed ecco quindi l'importantissima conclusione: "ne segue che il filosofo dovrebbe avere senso, cioè spirito, estetico"¹⁶.

"Senso, cioè spirito": l'equivalenza appare decisiva, e per diverse ragioni. Essa non soltanto si viene a compiere nel nome dell'estetica, ciò che conferma quanto abbiamo visto fin qui rispetto al più tardo testo di Königsberg, ma contribuisce inoltre a spiegare la rilevanza che il tema della visione viene progressivamente ad assumere nell'economia della dottrina della scienza, perlomeno a partire dalla WL 1801/02, attraverso il *Privatissimum* del 1803 e le dottrine del 1804/05, sino al corso del 1807. Ciò infatti avrà come conseguenza, che si tratterà di meglio determinare, una più precisa differenziazione tra lo statuto dell'intuizione pertinente all'io originario ('oggetto' di studio da parte del filosofo), e quello della visione propriamente detta (rappresentante il momento trascendentale, attraverso cui l'io viene colto dal pensiero del filosofo).

All'interno di questa ipotesi, si potrebbero spiegare alcune modificazioni terminologiche, volte ad ampliare lo spettro semantico della parola impiegata in direzione di una maggiore capacità di connotazione in senso concettuale, e coinvolgenti appunto le nozioni qui in questione. Innanzitutto, la denotazione linguistica della "visione" passa dall'*Ansicht* della *nova methodo*, in cui l'impronta estetico-contemplativa è particolarmente marcata per l'accentuazione del momento obiettivo, di ciò che alla visione (come atto del vedere) si manifesta o appare come veduto (*Ansicht* sarebbe allora la "vista" che si apre alla visione), – passa, dicevamo, all'*Einsicht* del *Privatissimum* e delle dottrine successive, termine in cui Fichte appare preoccupato di sottolineare maggiormente l'aspetto filosofico-trascendentale del vedere come costitutivo atto del *Wissenschaftsleh-ner*, il quale espone le originarie attività dell'io reale che nella WL è 'visto'¹⁷. In tal senso, *Einsicht* sarebbe la "visione" trascendentale

16. Ib.

17. Sul *Privatissimum*, cfr. Akad. Aus., II, 6, pp. 325-373; in part. 2^a ora, pp. 334-35; 5^a ora, pp. 346-47; 12^a ora, pp. 372-73 (tr. it. Rametta 1993, risp. pp. 84-86, 101-103, 140-142). Per quanto riguarda WL 1804², il problema dell'*Einsicht* è decisivo in particolare per le prime quindici conferenze, culminanti nella *Wahrheitslehre* fichtiana di questa *mittlere Phase*. Cfr. in proposito Manzana de Marañón 1962 (interpretazione che accentua l'aspetto filosofico-religioso); e il commentario di Janke 1966 (1) (dove prevale invece un orientamento ricco di suggestioni heideggeriane).

propriamente detta, la quale avrebbe nell'io "reale" il suo rovescio obiettivo (da essa peraltro inscindibile), la sua "vista" (*Ansicht*).

Ma non solo questo: lo slittamento in direzione dell'impiego del termine *Einsicht*, infatti, sembra anche volto a meglio consentire il recupero del termine/concetto di "intuizione" (*Anschauung*) sotto il dominio, dalle implicanze più ampie poiché coinvolgenti il rapporto stesso della filosofia con la vita, della "visione" così intesa. *Anschauung* verrebbe cioè, da un lato, ridimensionata, e dislocata tra le funzioni dell'io finito, rigorosamente differenziandosi dall'*Einsicht* in quanto funzione di ciò che un tempo Fichte aveva chiamato "intuizione intellettuale".

Dall'altro, però, tale distinzione dei piani concettuali appare funzionale ad una modificazione significativa nel modo di concepire le relazioni tra filosofia e vita rispetto alla fase jenese e alla stessa WL del 1798/99. In questa ottica, la ridefinizione che il termine *Anschauung* viene a subire sotto il profilo semantico e concettuale appare ben esemplificata nella *Vorlesung* del 1807, che talvolta lo sostituisce, talaltra lo affianca con quello di *Hinschauung*. Un esempio emblematico ha luogo quando, nella 24a lezione, Fichte scrive a proposito dell'impulso (*Trieb*): "Ha se stesso in suo potere, è il puro quieto vedere (*Sehen*) stesso: lo sguardo e l'intuizione (*die Hinschauung, u. Anschauung*) della sua propria essenza (...)" (35v)¹⁸.

Come si vede, i due ultimi termini sono vincolati a una medesima, comune radice: quella del "puro quieto vedere", di cui essi esplicano l'aspetto penetrativo in rapporto alla conoscenza di sé (*Hin- ...*), così come quello, indissociabile dal primo, di quanto apparendo nella "visione" ne fa, propriamente, un'"intuizione", – visione non solo orientata-a (*Hin- ...*), bensì anche portata-su o poggiante-in (*An- ...*) ciò che effettivamente si espone in quanto è 'visto'. In ultima analisi, tali slittamenti racchiudono la modificazione cui andrà incontro il rapporto della filosofia con la vita, implicando essi la reimmissione della prima nella seconda, il ridiventare vita da parte della filosofia; di una filosofia che però non

18. Per altri contesti in cui ricorrono *hinsehen, hinschauen* o derivati, cfr. WL 1807, 5r, 32v, 40r+v.

potrà più esaurirsi in 'teoria', ma si realizzerà come modo o atteggiamento del guardare appunto in quanto 'vivere'.

Di qui, nell'esito per così dire 'gestaltico' del filosofare fichtiano, la ripresa di quel "senso estetico" che già si era rivelato come sua matrice. Ma di qui, anche, l'eccedenza che la filosofia trascendentale *strictu sensu* verrà ad assumere rispetto ad ogni sua accezione 'estetica' (sia poi quest'ultimo termine inteso in riferimento alla 'filosofia dell'arte' o, ancora peggio, a una visione 'estetizzante' della vita), ed il rapporto, davvero inedito e sconcertante, tra visione 'gestaltico'-trascendentale e agire (*Handeln*): ambedue costituiranno infatti, come vedremo meglio, l'*Uno* della vita.

Del resto, già nel testo del 1798/99 "senso estetico" e filosofia sono diversi anche per un altro motivo. Al primo, infatti, il volere appare come libero, ma esso stesso o, più precisamente, la "*Ansi-cht* estetica" cui dà luogo, è detta da Fichte "naturale e istintiva"¹⁹. Non è qui il caso di soffermarsi sull'adeguatezza o meno che la filosofia dei filosofi dimostra, su questo punto decisivo che riguarda il carattere della visione estetica, rispetto alle contemporanee poetiche dei poeti²⁰. A noi preme mettere in rilievo che, mentre nella "visione estetica" il volere appare come libero, essa invece, da parte sua, "non dipende dalla libertà"²¹. Così, se l'arte che designa in Fichte la filosofia si determina proprio in rapporto alla libertà, è insomma arte "libera"²², la sua relazione al senso estetico sarà non meno antitetica di quella da essa instaurata col senso "comune", e ancora non meno di quella che con quest'ultimo instaura il senso estetico stesso.

È attraverso una serie di opposizioni, dunque, che fin dalla *nova methodo* si definisce in Fichte il problema del passaggio dal punto di vista comune a quello trascendentale, così come il "medio" attraverso il quale si svolge la transizione è non meno opposto ai due estremi, di quanto questi non lo siano tra di loro, benché del senso comune esso condivida la naturalezza ed istintività, e di quello

19. *WL nova methodo*, p. 244.

20. Cfr. in part. i lavori raccolti in Szondi 1974.

21. *WL nova methodo*, p. 244.

22. Cfr. *WL* 1807, 1r.

filosofico il volere come libertà. Nel senso estetico, la libertà non si mostra come effettivamente in atto, ma "come se" (cfr. *loc. cit.*, n. 10) fosse in atto.

Qui tocchiamo allora il luogo dell'eccedenza della filosofia trascendentale rispetto alla visione estetica, che pure essa riprende in sé. Nella visione trascendentale, infatti, la libertà non è più presente soltanto nella figura del "come se", bensì è effettivamente realizzata, o meglio: sempre in via di realizzazione come attività del pensare, del "vedere" pensante e ricercante. Ciò condurrà Fichte, in ultima analisi, a ridisegnare la collocazione della stessa estetica nell'ambito delle discipline filosofiche, e in particolare a sostituire la funzione propedeutico-mediatrice dell'estetica in rapporto alla dottrina della scienza con la trattazione dei cosiddetti "fatti della coscienza", alla quale egli affiderà a partire dal semestre invernale 1810/11 il compito d'introdurre alla *WL strictu sensu*²³.

Del resto, l'insieme di questi slittamenti consente di evidenziare un altro punto presente nei "prolegomeni" del 1807, ovvero quello della necessità della formazione (*Ausbildung*) del senso comune o naturale, dal momento in cui lo "scopo" della ricerca ("pervenire alla verità e alla certezza, al di là del dubbio e dell'incertezza") "non potesse assolutamente essere raggiunto senza fatica ed arte, bensì nel caso in cui l'intelletto stesso debba essere formato (*ausgebildet*) attraverso una libera arte". E Fichte prosegue: "Non soltanto *guardare* (*hinsehen*) nel modo in cui a ciascuno si è abituato l'occhio spirituale, (...) bensì anzitutto imparare a vedere. E se a insegnare quest'arte di vedere fosse proprio la *WL*?" (1r).

Proprio perché la *WL* è "arte libera", essa necessariamente richiede la formazione dell'intelletto naturale, formazione che se da un lato riafferma la funzione del senso estetico, ne ridimensiona in prospettiva la portata secondo la direzione sopra indicata. Resta vero infatti che per pervenire all'esercizio del pensiero trascendentale è necessario transitare attraverso la formazione del senso estetico, secondo le parole della *nova methodo*: "il medesimo spirito con la formazione (*Ausbildung*) del quale si diventa dotati di senso estetico, quel medesimo spirito deve vivificare il filosofo, e senza

23. Cfr. *SW*, II, pp. 535-691.

questo spirito nella filosofia non si combinerà mai nulla di buono²⁴. Ciò da solo, tuttavia, non sarà più sufficiente, e perlomeno a partire dal corso del 1801/02 la WL attuerà una complesso di trasformazioni semantico-concettuali che andranno a investire non soltanto lo statuto e le relazioni reciproche di termini come *Ein-sicht* e *Anschauung*, ma la stessa configurazione sistematica della dottrina, con l'apparizione (a partire dal 1810/11) delle *Tatsachen des Bewußtseins* nella posizione sopra ricordata.

Il brano della *nova methodo* mostra comunque che il problema della "formazione" non svolge una semplice funzione pedagogico-introductiva al filosofare ma, insieme a questa, descrive le condizioni in base alle quali soltanto diventa possibile pensare (in senso trascendentale). E se nella "formazione" sono in gioco le modalità costitutive, produttive del filosofare, la sua implicazione della dimensione estetica pone la coltivazione e l'assunzione di quest'ultima come imprescindibilmente interne all'esercizio del pensiero stesso, il quale così conferma e riprende in sé la matrice visivo-gestaltica da cui sorge. Pensare vorrà dire allora produrre libere visioni; libertà che non equivale ad arbitrarità, poiché la ricerca trascendentale è ricerca di condizioni di possibilità, ed è quindi già pre-orientata, da ciò che volta a volta emerge come posto, alla riflessione ed alla posizione di ciò da cui esso è reso possibile. La "visione" trascendentale potrebbe dunque intendersi anche (certo non solamente) come esplicitazione del *presupposto* interno a ciò che si presenta e che si espone come *posto*. In tal senso, il vedere pensando o il pensare vedendo in cui consiste la WL, da ciò che appare meramente come "fatto" fa scaturire il complesso delle condizioni che, rendendolo possibile, lo evidenziano come il prodotto di un processo di derivazione costitutivo-genetico, e dunque come "atto". E poiché quest'ultimo coincide col libero elevarsi alla visione del presupposto in cui consiste il pensiero trascendentale,

24. Ib. Sui rapporti tra "spirito" e "lettera" nel filosofare, cfr. di Fichte le prime tre lezioni del corso *De officiis eruditorum* (1794), Akad. Aus., II, 3, pp. 315-342, e le tre lettere, originariamente destinate alla rivista di Schiller "Die Horen", uscite poi nei nn. 3 e 4 del "Philosophisches Journal" diretto da Fichte stesso e da F. Niethammer, *Ueber Geist und Buchstabe in der Philosophie*, Akad. Aus., I, 6, pp. 336-361 (tr. it. Ugazio 1989).

ecco emergere in primo piano la *praticità* del filosofare, a cui le aporie del cominciamento ci condurranno fra breve.

Così, l'ultima proposizione della *nova methodo* trae davvero la conclusione di tutto il brano: senza 'senso' adeguato a cogliere il 'senso' di ciò che è detto o scritto, si rimane prigionieri di quanto è offerto ai 'sensi' come segno in veste di parola, orale o scritta. Ci si preclude così la via che conduce "nell'interno"²⁵. Ma cosa si cela nell'interno? Il senso come significato, ciò che nell'*Enciclopedia* hegeliana assumerà l'immagine dell'anima mummificata e sepolta, ma perciò anche custodita "nell'interno" di una piramide²⁶; e che in Fichte invita all'oltrepassamento della lettera in direzione dello "spirito", il coglimento del quale non potrà allora nuovamente ridursi alla ripetizione di quanto udito o letto per essere solo meccanicamente memorizzato, ma all'impiego come traccia o, nelle parole fichtiane, "linee ausiliarie" (7a ora, 12r, punto 1.) di ciò che il maestro dice nei suoi corsi, o scrive nei suoi libri.

Qui possiamo cogliere nella sua necessità l'impossibilità trascendentale, per la dottrina della scienza, di pervenire mai ad una definitiva e unica *Darstellung* di se stessa. Non vorrebbe forse dire, una volta che tale *Darstellung* potesse porsi come realizzata, il definitivo imprigionamento dello "spirito" nella "lettera", la condanna della visione al ripercorrimiento eterno della stessa "vista", l'annullamento della libertà nella coazione a ripetere di un identico eternamente ritornante? Di qui potrebbe allora provenire l'inesauribilità di principio della WL come *Darstellung*, la necessità trascendentale del suo tornare a dirsi nel linguaggio all'infinito, così come l'infinità per principio delle sue rappresentazioni possibili²⁷.

25. Cfr. *WL nova methodo*, p. 244.

26. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), W, Bd. 10, par. 458, pp. 270-71. Sul problema, cfr. Derrida 1968, ora in Id. 1972, in part. pp. 94-101.

27. Questa posizione, su cui ci soffermeremo ampiamente, si esprime forse al più alto grado di consapevolezza nel terzo corso di dottrina della scienza del 1804. Citiamo per esteso il passo cui facciamo riferimento: "2.). Zum drittenmale in diesem Einen Jahre. Auf dieselbe Weise ist[']s mir unmöglich. Vortheil für den Zuhörer des frischen lebendigen Denkens. Vortheil für mich, der doch auch an seine eigne Bildung zu denken hat: ich will es in der absoluten Unabhängigkeit von allem Ausdrücke, u. aller Form besitzen; stets vermögend es aus dem innern Leben in jeder beliebigen Form zu erschaffen. – Ist bei der W.L. sehr möglich, weil es ja nur Ein aus einer Unzählbarkeit, u gewisser massen Unendlichkeit herausgehobener Gedanke ist, anknüpfbar, wo man

Certo, l'assunzione dell'impossibile definitività della WL come rappresentazione implicherebbe forse una diversa considerazione dei rapporti fra spirito e lettera, la necessità cioè di potenziare proprio quell'aspetto letterale e rappresentativo, in cui soltanto l'eccedenza del pensiero sulla sua *Darstellung*, eternamente ritornante come sempre nuova, potrebbe pervenire a sperimentarsi, dicendosi. In altri termini: l'assunzione dell'infinità come principio della rappresentazione non comporta necessariamente il concepire ogni rappresentazione come provvisoria e mai compiuta, poiché così facendo si mostra di presupporre come 'ideale' proprio ciò che annullerebbe lo spirito nella lettera, e cioè l'assunzione a criterio regolativo di adeguatezza di una *Darstellung* definitiva.

Viceversa, fare 'sul serio' col principio dell'infinità delle rappresentazioni (come lo stesso Fichte testimonia), implica esattamente l'opposto del considerarle tutte come esercitazioni provvisorie e mai compiute in rapporto all'esautiva e (così concepita) impossibile rappresentazione del vero; bensì dovrebbe condurre a considerarle ciascuna come 'assoluta' nella sua forma, proprio perché è in essa che l'unica verità giunge a rappresentarsi, perché ciascuna è rappresentazione del solo, intemporale *Ur-wahre*; ed è tale, perché inserita in un reticolo di potenzialità infinite, d'infinite e altrettanto 'assolute' rappresentazioni.

Talvolta, invece, Fichte sembra intendere l'infinità e non esauribilità della rappresentazione del vero non come ciò che costituisce la condizione della potenza e dell'irriducibile 'assolutezza' della rappresentazione, ma come il segno della sua 'imperfezione' e caducità. Egli mostra così di tener fermo a un ideale di adeguazione della rappresentazione al suo vero, che concepisce come unica ed esclusiva l'esposizione in via di principio adeguata, svalutando come tutte egualmente provvisorie, parziali e ontologicamente 'indifferenti' le rappresentazioni effettivamente prodotte²⁸.

will in dieser Unendlichkeit. Drum unzählige Weisen. Erst dann ist man Meister; u. hätte ich ein Seminarium für künftige Lehrer der Philosophie, so würde ich sie zu dieser Meisterschaft zu eheben suchen" (WL 1804³, Akad. Aus., II, 7, p. 316, rr. 4-13).

28. Cfr. su questo punto le riflessioni svolte in Pareyson 1976², *Introduzione*, i punti 11-13, pp. 25-28. Il problema è stato più di recente affrontato, in relazione a WL 1804² e WL 1805, da Widmann 1981, in DTG, pp. 143-152. Egli pone come "fondamentale" il compito "einer optimal adäquaten Darstellung der inneren gedanklichen Stringenz der 'Wissenschaftslehre' durch die äußere Vermittlungsform" (147). Ciò

1.2. Vedere naturale e vedere trascendentale

Ciò che abbiamo detto sino ad ora rispetto al "senso nuovo", lo possiamo esprimere dicendo che la WL come filosofia trascendentale è l'attuazione della possibilità, da parte del vedere, di vedersi (cfr. 1v, punto 4.). E in questa posizione si riassume, in fondo, tutta la filosofia fichtiana dell'autocoscienza. Quest'ultima è infatti non solo posizione di sé, ma simultaneamente di sé 'in quanto' sé; l'io non si pone semplicemente, ma 'si' pone (momento dell'auto-obiettivazione) 'in quanto' sé, ovvero 'in quanto' io (momento della coscienza di quell'obiettivazione di sé, e dunque fondamento nell'autocoscienza di ogni possibile coscienza, originarietà della prima nei confronti della seconda, egoità come 'intuizione intellettuale' o autointuizione, e così via)²⁹.

farebbe entrare in gioco la questione del rapporto tra esposizione e sistema, e conduce l'autore alla domanda: "Hängt die innere Ordnung der Argumentation eines Vortrags der Wissenschaftslehre allein vom gewählten Ausgangspunkt ab – oder gibt es darüber hinaus eine notwendige und unabänderliche Reihenfolge der die 'Wissenschaftslehre' konstituierenden Erkenntnisschritte?" (ib.). Widmann propende per la seconda alternativa, per la ragione che altrimenti risulterebbe "eine schlechthin astronomische Anzahl theoretisch möglicher Fassungen der Wissenschaftslehre" (ib.). Ma ciò, lungi dal contrastare con la posizione di Fichte, sembra addirittura coincidere con essa. Cfr. in proposito il brano tratto da WL 1804³, cit. *supra*, nota 27.

29. Sul problema dell'autocoscienza in Fichte, cfr. Henrich 1966, Janke 1970, Pothast 1971, Baummann 1972 e 1974, Stolzenberg 1986. Quest'ultimo in part. tenta di confutare la tesi di Pothast, secondo la quale la teoria fichtiana dell'autocoscienza si avvolgerebbe in aporie insuperabili, alle pp. 175 ss. dell'*op. cit.* Molto discussa anche la tesi di Henrich *cit.*, secondo il quale "Der Grundgedanke der Wissenschaftslehre von 1794 ist der Satz: Das Ich setzt schlechthin sich selbst" (198). Ciò avrebbe come conseguenza, per la *Grundlage*, quella di "eludere" la relazione tra autocoscienza e sapere (202). Quest'ultima verrebbe formulata adeguatamente solo a partire dal 1797, grazie all'introduzione della "particella della rappresentazione" *als* (203); cosicché la formula che esprime l'autocoscienza diventerebbe: "Das Ich setzt sich schlechthin *als* sich setzend" (202). La posizione di Henrich viene criticata in Baummann 1972, pp. 41-47, e Görland 1973. Di quest'ultima cfr. in part. p. 26 s., nota 30: l'integrazione intravista da Henrich verrebbe introdotta già nel corso della *Grundlage*, soprattutto a partire dalla sua terza parte (*Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*); cosicché l'autrice conclude addirittura: "Die Deduktionen der Wissenschaftslehre *beruhen* gerade auf der Fassung des Ich als Fürsichseins im Sinne des Sich-Setzens *als* sich setzend" (27). La tesi di Janke *cit.*, secondo cui la *Grundlage* del 1794/95 si concluderebbe con l'affermazione: "Anfangsgrund ist das Ich, das sich schlechthin setzt als sich setzend" (80), viene a distanziarsi dall'interpretazione di Henrich, ma è volta non tanto a ricostruire la filosofia di Fichte come filosofia dell'autocoscienza, quanto a inquadrala nell'ottica dei rapporti tra sapere e assoluto, che secondo Janke raggiungono la loro più approfondita tematizzazione in WL 1801/02 e WL 1804². Su questo complesso di problemi si esprimono infine

All'altezza di questa riflessività costitutiva del vedere, si disloca ora la differenza fra le due modalità del vedere, fra la posizione trascendentale e quella naturale. In quest'ultima, l'io può certamente 'osservarsi': ma come risulterebbe all'osservazione? L'io "si troverebbe determinato proprio così e così, bell'e fatto" (1v): l'io si coglierebbe cioè semplicemente come dato, "fatto" in un modo o in un altro. Autocoscienza fittizia, allora, quella del vedere "naturale", poiché a questo stadio l'io sarebbe sì cosciente di sé, ma di sé 'in quanto' dato tra dati, fatto tra fatti; nelle parole del 1794/95, come di "un pezzo di lava"³⁰. Il vedere naturale, infatti, anche qualora si volga su di sé, non coglie il movimento genetico-trascendentale che solo rende possibile il suo esistere "così e così": non coglie cioè la serie degli atti di libertà in cui s'incarnano le condizioni costitutive del vedere stesso.

Ecco perché Fichte, con locuzione paradossale, chiama "cieco" quello che pure è un "vedere". Più propriamente: "cieco alla radice" (1v), poiché ciò che gli sfugge è proprio la "radice" di se stesso. E quella radice, già lo possiamo presagire a questo punto, è semplice e complessa in pari tempo, tiene assieme unità e molteplicità 'd'un sol colpo'. Essa è infatti raffigurata da quello A., 'immagine' della suprema unità, che mai può essere colto come svincolato dalle x. che lo implicano, e la molteplicità delle quali, tuttavia, gli deve costantemente essere sottratta.

Implicazione originaria, e quanto antica, dell'uno e dei molti, del semplice e del composto: là dove sempre il primo di ciascuna coppia 'deve e non deve' nello stesso tempo svincolarsi, preservandosi dall'opposto. Allo studio di questa implicazione, come posizione di ciò che è presupposto e che, una volta posto, va sottratto, è destinata la WL nel suo cammino verso "la verità e la certezza". Prematuro è dunque anche per noi sviluppare più da vicino le singole tappe della ricerca.

Ad ogni modo, qui è il luogo in cui si determina e si produce la differenza, in forma di "confronto" (ib.), tra i punti di vista comune e trascendentale. Quest'ultimo infatti, a differenza del primo, si

Koch 1989 (con particolare rilievo al rapporto tra intuizione intellettuale e costituzione trascendentale della temporalità), e Gloy 1990.

30. GWL, 326 nota (tr. it. Tilgher, rev. Costa 1987, p. 146, nota 7).

eleva oltre la mera fatticità dell'essere "così e così". Sollevandosi all'implicazione dello A. e delle x., esso è in grado di cogliere il processo costitutivo, potremmo dire costituente, perché in divenire nello stesso atto che lo pensa, delle determinazioni di volta in volta presenti nell'io finito.

Ma anche questa è formula ambigua, e deliberatamente l'abbiamo pronuciata a questo modo. Tale è infatti l'ambiguità che sta alla base dei massicci fraintendimenti da cui già ai suoi tempi Fichte dovette, quasi sempre invano, difendersi. Noi l'abbiamo dunque presentata come tale, affinché ora possiamo, entro la cornice del nostro discorso, una volta per tutte 'deciderla'.

Che cosa significa, infatti, 'processo costitutivo delle determinazioni presenti nell'io finito'? Ciò venne inteso da molti come se Fichte avesse voluto dedurre a priori i contenuti empirici di volta in volta presenti nella coscienza finita³¹. A noi, questo fraintendimento può sembrare quasi impossibile, tale ci appare la sua grossolanità.

31. Cfr. la recensione a BWL ed a GWL di cui Fichte stesso pubblicò un estratto come appendice alla 2ª edizione di BWL (1798). Essa apparve anonima nelle "Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes" di Halle nel febbraio 1795, ad opera di J.S. Beck, e rappresentò per Fichte l'esempio più significativo dell'incomprensione e dell'ostilità con cui la sua opera venne accolta. In essa si legge tra l'altro, a proposito di GWL: "Crediamo che ogni lettore che pensi come un uomo si sia convinto, per mezzo dell'esposizione e del giudizio che abbiamo dato su quel che è venuto in mente a Fichte, che tutto ciò è interamente privo di ogni valore. Lo sconclusionato favoleggiare è in verità qualcosa di più sopportabile della sopraffina filosofia di questo genere, poiché nel primo la sconnessione stessa può anche divertire, mentre questa non procura nulla da pensare (...) il lettore che (...) fosse stato desideroso di apprendere l'importante principio di tutto l'umano sapere, in cui si contiene tanto la struttura del minimo filo d'erba quanto il movimento dei pianeti, può bene apprendere questo primo principio assolutamente fin dalle prime pagine della dottrina della scienza. Esso dice: Io sono io (...)" (Akad. Aus., I, 2, p. 170 s.; tr. it., p. 63 s.). Lo stesso Reinhold, in una lettera a Fichte del dicembre 1795, riconosce che "lo studio della dottrina della scienza (...) mi diventa ad ogni foglio più difficile. La massima parte di questa difficoltà è per me senz'altro soggettiva, e consiste in parte nell'abitudine di ricondurre i miei concetti a quelli che per me finora costituiscono gli ultimi punti (a Lei noti) - cioè a fatti della coscienza, una disposizione che mi porta incessantemente a ingannarmi" (cit. in Akad. Aus., I, 6, p. 220). Appare quindi giustificata anche da questo punto di vista (e non soltanto alla luce della polemica con Schelling) la recriminazione di Fichte, quando all'inizio della *Zweite Einleitung* del 1797 scriveva che "Uno dei motivi principali del fraintendimento della dottrina della scienza e di molte obiezioni fuori luogo sta nel fatto che o non si distinguono affatto queste due serie (cioè "quella dell'io che il filosofo osserva, e quella delle osservazioni del filosofo": cfr. *supra*, nota 6 - G.R.), oppure viene scambiato quello che apparteneva ad una con quello che apparteneva all'altra" (Akad. Aus., I, 4, p. 210; tr. it. Di Tommaso 1986, p. 116). Altri fraintendimenti, relativi all'identificazione dell'io

Sappiamo invece che persino Hegel dovette preoccuparsi di rispondere a chi pretendeva, dai filosofi idealisti, la deduzione apriorica della penna con la quale scrivevano³². Sgomberiamo dunque subito il campo da questo fraintendimento per noi certo impossibile, ma che non è forse superfluo ribadire una volta di più nella sua 'impossibilità'.

E allora, quando la WL parla di deduzione genetico-trascendentale delle *x.*, non sarà mai da intendere la derivazione dei singoli 'questi' dell'immagine, dell'azione o di chissà cos'altro. La WL ricostruisce piuttosto l'orizzonte che li condiziona nella loro possibilità; non essi in quanto "così e così", in quanto questo e quello, ma essi in quanto ricompresi in ciò che appunto li fa esser tali, assumano la configurazione di essere così o in un altro modo, di essere questo o invece quello.

Facciamo l'esempio dell'impulso (*Trieb*), che proprio nella strutturazione della WL di Königsberg torna a giocare, per il Fichte di questa fase 'mediana', una funzione decisiva. Quale status logico-semantico riveste questo termine all'interno del discorso della WL? *Trieb* designa un orizzonte di possibili, circoscrive l'ambito all'interno del quale ciascun singolo impulso empirico è riconoscibile e designabile in quanto tale. Ma allora, quando Fichte

del primo principio con l'io come persona empirico-individuale, verranno segnalati in seguito.

32. È questa l'esigenza che secondo W.T. Krug avrebbero dovuto soddisfare gli idealisti (intesi sono Fichte e Schelling, anche se la polemica è più direttamente rivolta contro quest'ultimo) per dimostrare la verità delle loro dottrine: "Nessun idealista è ancora riuscito a descrivere o a mostrare il modo in cui sorge una determinata rappresentazione di un oggetto esterno (ad es. della mia penna). Però sarebbe stato ragionevole aspettarselo da una teoria, da cui dipende nientemeno che l'intera realtà del sapere" (W.T. Krug, *Briefe über den neusten Idealismus*, Leipzig, Müller, 1801, rist. Aetas kantiana, n. 153, Bruxelles, 1969, p. 72 ss.). Contro Krug polemizza sprezzantemente Hegel nel saggio *Wie der gemeiner Menschenverstand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug* (1802), GW, Bd. 4, pp. 174-187. Ma lo stesso Fichte, nella *Neue Bearbeitung der WL* (1800), si era preoccupato di distinguere l'ambito della ricerca filosofica e trascendentale da quello, con cui veniva facilmente confuso, dell'indagine psicologica: "Si è così abituati al punto di vista psicologico, che non si riesce assolutamente ad oltrepassarlo. Ora, qui (nella W.L., G.R.) non si tratta assolutamente mai di psicologia (...) Qui, al lettore non bisogna raccontare assolutamente nulla di simile a un evento, nulla di positivo (...)" (Akad. Aus., II, 5, p. 333). Una limpida analisi di questo frammento fichtiano ha fornito Meckenstock 1981, in DTG, pp. 80-90. Sul concetto di scopo in esso presente si sofferma in part. Stolzenberg 1986, p. 237 ss.

parla di '*x.*', a indicare le molteplici determinazioni dell'io finito (e meglio certo sarebbe dire, al plurale: degli io finiti, poiché nella finitezza dell'io è già trascendentalmente inscritta la dimensione della pluralità intersoggettiva), come sarà da intendersi questa '*x.*': come, ad es., il *Trieb* definito a livello trascendentale, oppure come ciascuno dei molteplici *Triebe* da cui la nostra soggettività si trova attraversata?

Altro falso problema, che la tendenza all'ipostatizzazione presente nella grammatica delle nostre lingue, come già Fichte con lucidità di vero precursore aveva inteso, ci pone di fronte come se si trattasse di questione imprescindibile, quando non è altro che l'impedimento massimo al coglimento, alla 'visione' del pensiero trascendentale. Quel *Trieb* è infatti l'una e l'altra cosa, senza essere indistintamente e confusamente ambedue. Non esiste altro *Trieb* al di fuori dei *Triebe* che sperimentiamo; non esiste ipostatizzazione 'metafisica' o entificazione dei momenti che vengono alla luce nella deduzione trascendentale. Si tratta appunto del modo di guardare a ciò che solo ci è 'dato': ed è in questa distinzione, che non si presenta sul piano della constatabilità empirica, o alla superficie della 'semplice presenza', che si trova la massima differenza. Perché io vedo 'altro' solo nel senso in cui vedo 'altrimenti': non 'scopro' nuove entità, ma certo scopro nuove e più profonde dimensioni, intensità dell'essere. L'essere che mi si apre alla 'vista' è infatti condizionato dal modo della mia visione: solo così diventa, in effetti, non tanto un 'altro' essere, l'ennesimo ed anch'esso come gli altri numerabile; quanto piuttosto un essere 'altrimenti'; e certo allora, forse (ma solo in questi termini, alla profondità cioè di questa vera e propria ontologia della visione), anche un esser-altro.

Fichte determina con precisione l'alterità della visione trascendentale, consistente nel fatto che quest'ultima "vede la forma (*Gestalt*) divenire sotto il suo occhio" (Iv, punto 4.). Qui sta davvero il punto essenziale.

Io, come vedere naturale, percepisco i miei *Triebe* come "così e così"; ma se mi elevo all'altezza della WL, se divengo io stesso filosofare trascendentale, ecco che posso cogliere geneticamente il movimento istitutivo della "forma"-impulso. Ora, che cosa implica tutto questo per l'esperienza di un impulso "così e così"? Che io guardo a quest'ultimo, che resta il medesimo di prima 'in quanto'

impulso, con occhio completamente diverso. Se esso infatti prima era un semplice dato della natura, come dice Fichte “bell’è fatto”, ora esso diventa un aspetto delle mie potenzialità rispetto all’essere, poiché è assunto come momento costitutivo del mio infinito divenire. Il fatto che io lo guardi con occhio diverso dipende dal fatto che sono cosciente della sua forma in quanto divenuta, ed anzi sempre di continuo diveniente. Cosicché, proprio il fatto che esso rimanga lo stesso di prima lo rende anche totalmente altro rispetto a quello che era. Siamo ancora di fronte alla costitutività del vedere per l’essere, all’ontologia fichtiana della visione. Per cui davvero, ciò che come ‘impulso’ viene chiamato con un medesimo termine connota in realtà ‘momenti di essere’ dislocati a profondità differenti, pertinenti a dimensioni incommensurabili dell’essere.

Qui si misura anche l’abisso che separa la WL, in quanto filosofia trascendentale, dalla psicologia. Alla dottrina della scienza, infatti, non interessa descrivere o spiegare ciò che di fatto è, bensì ciò che fa in modo, o ‘rende possibile’, che ciò che è di fatto sia, e sia precisamente “così e così”, al modo in cui lo coglie il vedere naturale. Non questo o quell’impulso, ma l’impulso *als solcher*, ovvero come forma, è ciò che si tratta di derivare geneticamente nella sua trascendentale possibilità. E proprio questa operazione, che non investe i contenuti di coscienza dal versante della loro produzione materiale o empirica, delinea la separazione tra i due *Standpunkte* qui in questione.

Da un lato, il vedere naturale, in cui l’io finito passivamente si coglie come “bell’è fatto, così e così”; dall’altro, il vedere trascendentale, in cui l’io s’intuisce nel movimento istitutivo non immediatamente del suo essere, ma della possibilità del suo essere. Poiché l’essere viene per così dire inaugurato nel suo originario essere-possibile, la WL implica la libertà, la capacità cioè di elevarsi al di sopra dell’essere immediato; non solo di svincolarsi, bensì di porsi in posizione di verticale superiorità rispetto a ciò che è effettuale come meramente dato, al di sopra e oltre la perentorietà che esso riveste per la coscienza comune.

Manca soltanto un passo, per chiudere il circolo vita-pensiero-vita, quello che Fichte adombra sempre in un brano di WL 1807. Al momento, infatti, abbiamo descritto solo ciò che separa vita e filosofia; ma abbiamo già accennato a come la filosofia sia destinata,

a sua volta, a rifluire nella vita, a diventare cioè ‘altra’ vita rispetto a quello che quest’ultima era prima di elevarsi a filosofia; così come, del resto, ciò realizza l’autosuperamento della filosofia (in quanto ‘teoria’ scissa dalla vita) nella vita rischiarata a “vedere puro”, ovvero vedere “che si compenetra da sé con lo sguardo” (1v), sino alla sua origine nello A.

1.3. WL e dogmatismo. Spinoza, Jacobi, ma soprattutto Schelling, ovvero l’assoluto come essere

Abbiamo così posto le basi per comprendere la contrapposizione, secondo Fichte, più implacabile e decisiva. Partiamo ancora una volta da un brano, a prima vista piuttosto criptico, della dottrina di Königsberg: “Quelli trovano che qualcosa è così. Il loro mondo è nell’essere, nel quieto sussistere, presso cui anch’essi si fondano. Nonostante tutta la diversità delle loro affermazioni su questo essere, in ciò (= sull’essere come originario fondamento – G.R.), tuttavia, sono d’accordo. Il cieco andare a tentoni viene conosciuto in questo suo prodotto necessario” (2r, punto 5.).

Chi sono i “quelli” qui in questione? Dal contesto del passo, e da come viene descritta la posizione presa di mira, sembrerebbe trattarsi della ‘schiera’ dei *dogmatici*, di coloro i quali preferirebbero, secondo la *Grundlage* del 1794/95, “concepirsi piuttosto come un pezzo di lava sulla luna, che come un io”³³, e perciò pongono a fondamento del filosofare e della loro stessa vita l’*essere*. Ma allora: chi sono i ‘dogmatici’?

Fichte certo sembra rendersi conto della relativa genericità di questa imputazione globale di dogmatismo, e ne è spia quella concessiva che apre il terzo periodo della nostra citazione: “nonostante tutta la diversità delle loro affermazioni (...)”. Anche in un manoscritto non composto per essere pubblicato, Fichte si manifesta sicuro padrone dell’*ars rhetorica*. In effetti, sembrerebbe impossibile giudicare dogmatici allo stesso tempo filosofi pre- e postkantiani, Spinoza e Schelling, Leibniz e Hegel. Ma appunto, Fichte riesce a impiegare la stessa “diversità” delle loro dottrine e affermazioni come il mezzo più adatto a far contrastivamente risaltare

33. GWL, *loc. cit. supra*, n. 30.

l'orizzonte comune, "necessariamente" condiviso, entro il quale tali "diversità" si producono: sull'essere, infatti, "sono d'accordo". E questo accordo di fondo è ciò che conta di gran lunga più che le caratteristiche specifiche delle singole dottrine, ciò che le accomuna in un medesimo destino, in un'identica condanna: "quelli restano nella morte" (ib.), e questa morte porta il nome dell'*essere*.

Siamo, ancora una volta, ad un tornante decisivo per la determinazione 'preliminare' del concetto di WL. Una serie di concetti si va disponendo a formare una sequenza di 'negativi', rispetto ai quali non si tratta affatto di mediare, ma di 'decidere': essere è infatti "morte", incapacità di elevarsi al coglimento del divenire della forma, e dunque al coglimento di sé come autocoscienza libera. È del tutto conseguente, quindi, imputare ai "quelli" un "cieco andare a tentoni", che confluisce nell'essere come nel suo prodotto "necessario". L'essere appare come risultato di un vedere opaco, di un vedere che non è vedere poiché non vede se stesso, e dunque si fraintende e ipostatizza in forma di essere.

La sequenza appare strutturata geneticamente, pur nella sua valenza negativa: non l'essere che è morte uccide il vedere; bensì all'opposto il vedere, che non è in grado di cogliere se stesso nel suo trascendentale scaturire, genera necessariamente (nel senso di una 'negativa' sintesi trascendentale) l'essere; e poiché l'essere proviene da un irrigidimento e da un arresto del vedere, esso è necessariamente "morto", anzi la morte stessa.

Una premessa resta non ancora esplicitata in questa stringatissima argomentazione: quella che mette a fuoco il nesso della vita e del vedere, nel senso in cui il vedere dovrebbe dimostrarsi ed apparire come il "fenomeno" originario della vita. Solo così, in effetti, diventa cogente l'equazione: essere, in quanto arresto del vedere, = morte. Arresto del vedere, infatti, vorrebbe dire arresto della vita stessa nel suo manifestarsi fenomenico. E solo così sarebbe dimostrata la vera natura del dogmatismo, come viceversa quella, ad esso opposta, della WL. Perciò, dobbiamo tenere ben presente questo punto, poiché solo esso potrà farci intendere nella sua portata il reiterato sforzo di Fichte orientato a chiarificare, nel suo carattere di originario fondamento, quel nesso implicativo della vita con il

suo vedere. Intanto, egli inizia a mostrare nella sua genesi trascendentale ciò che rappresenta il blocco di ogni genesi, a dedurre nella sua possibilità ciò che ne rende impossibile ogni ulteriore scaturire.

Del resto, com'egli afferma nel *Privatissimum* del 1803, e a Königsberg ripete, neppure nella morte è del tutto assente una scintilla della vita³⁴. Piuttosto, alla sequenza del negativo si tratterà di contrapporre quella peculiare della WL: all'essere statico, il divenire della genesi; alla cecità del vedere e dell'"andare a tentoni", il "compenetrarsi con lo sguardo" sin nella propria origine; alla quiete irrigidita della morte, la metamorfosi infinita della vita. Se l'essere non rappresentava altro che l'annichilimento cui la stessa vita andava soggetta da parte del suo fenomeno originario, il "divenire pieno e vivente" (2r) viene riattivato, per così dire lasciato-accadere dal momento in cui cessi quel fraintendimento che ipostatizza il vedere in ente, condannando a morte la vita, ed alla cecità il vedere. Dogmatismo diventa così tutto ciò che non è dottrina della scienza, perché strutturato secondo la triade cecità – essere – morte; ideal-realismo invece la WL, unica ad esser tale proprio perché articolata secondo i momenti, inconciliabili coi primi, di visione – divenire o genesi – vita.

Del resto, non si tratta, per Fichte, di una sequenza puramente concettuale. Al contrario, alla connessione reciproca dei concetti corrisponde una ben determinata scansione storico-filosofica: "Fino a Kant, tutto il filosofare era un cieco andare a tentoni: il più conseguente, fra quelli che brancolavano alla cieca, era Spinoza (...)" (2r, punto 6).

Non è forse superfluo sottolineare la valenza emblematica che questi due nomi assumono nell'universo concettuale di Fichte³⁵.

34. Cfr. WL 1807, 3^a ora, 6r: "Che cos'è la morte? La morte si chiarisce solo in opposizione alla vita, così come la luce solo in opposizione alla tenebra. Anche qui 'mori', non mors. Non c'è neppure una morte assoluta, bensì soltanto un morire della vita che pure è presente, in un certo grado, anche in esso". Nel *Privatissimum* troviamo un'affermazione che suona ancor più radicale: "Soltanto nella verità originaria è vita (...) Non che prima essa sorga dal concetto, bensì essa è, e soltanto la vita e la verità sono, e da nessuna parte è morte" (Akad. Aus., II, 6, p. 337, rr. 20-23; tr. it. cit., p. 89). Sulla dottrina fichtiana della vita e della morte, cfr. Janke 1966 (2), ma soprattutto Schrader 1972.

35. Per quanto riguarda il rapporto Kant-Fichte, cfr. Zahn 1979, in ETP, pp. 479-505, Siemek 1984 e Ivaldo 1987 (di quest'ultimo soprattutto il primo capitolo, *Con Kant oltre Kant*, pp. 25-98); per quanto riguarda il rapporto Fichte-Spinoza, cfr. le

Ricordiamo come la dottrina della scienza intenda condurre alle sue più radicali conseguenze la rivoluzione copernicana iniziata da Kant, ma da questi non portata a compimento. Viceversa, Fichte scorge in Spinoza il sostenitore più coerente della prospettiva dogmatica; di Spinoza sarebbero epigoni Schelling e Hegel, con l'aggravante che mentre i dogmatici anteriori alla svolta kantiana "brancolavano alla cieca per colpa della necessità", poiché "la luce spirituale non aveva ancora fatto irruzione sulla terra" (ib.), questi ultimi "sono di nuovo ritornati a brancolare" (ib.) per l'incapacità teorica ed il rifiuto pratico di raccogliere l'eredità di "quello spirito, che ha aperto la via di una nuova creazione nel mondo" del pensiero (2v).

Evidentemente, nonostante il debito e la gratitudine che Fichte dimostra per il filosofo di Königsberg, egli non cela i limiti fondamentali che a suo avviso inficiavano la grande lezione kantiana. Nella citazione appena riportata, infatti, Fichte afferma con chiarezza che il senso dell'impresa critica non sta nell'essere 'conclusione', bensì al contrario nell'aver "aperto la via di una nuova creazione": e di quale creazione potrebbe trattarsi, se non della dottrina della scienza stessa? Kant non sarebbe dunque stato altro che un ponte verso il sistema di Fichte, che senza di lui non avrebbe potuto aver luogo, ma che adesso lo lascerebbe "infinitamente lontano dietro di sé" (2v).

Probabilmente, furono affermazioni come queste, pronunciate proprio nella città di Kant, che contribuirono a provocare una certa ostilità nei confronti di Fichte da parte dell'uditorio, e possono aiutarci a spiegare le clamorose incomprensioni che avrebbero avuto luogo più avanti nel prosieguo delle conferenze di Königsberg. Ad ogni modo, per quanto attiene alla dimensione storico-teoretica, Fichte intende rivendicare alla dottrina della scienza l'eredità del lascito kantiano, nonostante le affermazioni contrarie pronunciate una decina d'anni prima dallo stesso Kant³⁶; e come riguardo ai

considerazioni di Duso 1974 (in part. pp. 205-214 e 354-387), e il saggio di Lauth 1976 (ora in Id. 1989, pp. 24-43).

36. Invitato a prendere posizione sulla WL di Fichte, e sul rapporto intercorrente tra la filosofia di quest'ultimo ed il suo proprio trascendentalismo, Kant espresse il suo giudizio sull'"Intelligenzblatt" della "Allgemeine Literatur-Zeitung", n. 109, del 28 agosto 1799. Dopo aver dichiarato che a suo avviso "la WL è un sistema del tutto insostenibile", egli spiega come "una pura WL è né più né meno che mera logica, la quale coi suoi principi non perviene all'elemento materiale della conoscenza, bensì astrae

contenuti della religione cristiana, anche in tal caso si tratta di una rivendicazione in esclusiva, mirante a istituire una genealogia del pensiero trascendentale in contrapposizione all'altra, di matrice schellinghiana e hegeliana, che pretendeva a sua volta di ricondurre la rivoluzione del criticismo nell'alveo di un dogmatismo travestito da idealismo.

La metafora della "luce spirituale", prima di Kant ignota ed ora, dopo Kant e Fichte, nuovamente ignorata "senza eccezione", si presenta in veste di *topos* privilegiato per la distinzione polemica tra filosofia trascendentale e dogmatismo, idealismo autentico della WL e materialismo semplicemente mascherato sotto i panni del primo. La strategia dell'argomentazione appare così omogenea a quella che vedremo delineata nei confronti del cristianesimo giovanneo; tuttavia, cominciano a emergere alcuni nuclei più propriamente concettuali di critica, che le lezioni di Königsberg andranno successivamente a sviluppare e approfondire, e che costituiscono uno degli assi fondamentali di svolgimento della WL tra 1801 e 1807.

Dopo avere alluso a coloro che sono "ritornati a brancolare", Fichte determina il bersaglio della polemica in modo inequivocabile: costoro infatti pretenderebbero di combattere la "luce spirituale" sorta grazie a Kant, e affermatasi pienamente nella WL, "col materialismo". In particolare, essi "credono che l'errore fondamentale della WL sia proprio quello di non avere l'essere" (2r).

Evidente appare l'allusione fichtiana alle critiche che sia Schelling sia Hegel avevano rivolto alla dottrina della scienza, imputandole di essersi chiusa in un idealismo meramente soggettivo e incapace dunque di unificare spirito e natura³⁷. Sappiamo che proprio

dal contenuto di quelli in quanto *pura logica*, dalla quale voler escogitare un oggetto reale è impresa vana e perciò anche mai tentata, bensì, se la filosofia trascendentale è valida, dovrebbe innanzitutto venire oltrepassata in direzione della metafisica". Kant menziona quindi il modo con cui Fichte "cortesemente respinse" il suo invito a "coltivare le sue buone doti espositive" nella cornice offerta dalla *Critica della ragion pura*, in luogo di sprecarle in "sterili sottigliezze", e conclude: "Perciò alla domanda: se io consideri lo spirito della filosofia fichtiana autentico criticismo, ha risposto lui stesso, senza che io abbia bisogno di pronunciarmi sul valore o sul disvalore di essa" (cfr. *Kant's gesammelte Schriften*, Ak. Ausgabe, Bd. XII, pp. 370-371; se ne trova una traduzione completa in Moiso 1986, pp. 52-53).

37. Sulla critica hegeliana a Fichte, cfr. Girndt 1965, Siep 1970, Gloy 1982, Lauth 1987. Sui rapporti Fichte-Schelling, cfr. Massolo 1953, Görland 1973, Lauth 1975, Moiso 1984 e 1986.

nell'idealizzazione della natura, e nella messa in luce dei correlativi processi di obiettivazione dello spirito, Schelling scorgeva il proprio contributo originale allo sviluppo della filosofia post-kantiana: che egli, prima della rottura con Fichte, intendeva sì come un "ampliamento" nei "principi" posti alla base della dottrina della scienza, però non necessariamente incompatibile con essa³⁸.

Ora, nei confronti dell'estensione dell'idealismo dall'io alla natura, Fichte ribadisce nel 1807 le stesse riserve che già in precedenza aveva espresso a più riprese³⁹. La soggettivazione di quest'ultima, com'era compiuta da Schelling, rappresentava per lui la ricaduta del filosofare al di qua della soglia cui esso era giunto grazie alla svolta trascendentale. Schelling tornava alla costruzione di un sistema di pensiero dogmatico, poiché intendeva come strutture e processi obiettivi quelle che altro non erano se non le forme operative del suo pensiero. La "filosofia dell'identità" (così come, in precedenza, il "sistema dell'idealismo trascendentale") finiva col confondere il livello *epistemologico* della riflessione sulle operazioni con le quali

38. Ancora nella lettera del 24 maggio 1801, successiva alla lettura dello *Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold* di Fichte, Schelling manifesta la commossa convinzione di aver ricevuto "il segno che da lei a lungo ho atteso, il più importante regalo che lei mi potesse fare. Ora sono liberato da ogni dubbio, e mi vedo nuovamente d'accordo con colui, pensare in armonia con il quale è per me più importante di quanto sarebbe o potrebbe essere il consenso di tutto quanto il mondo. D'ora in poi, non sarò più imbarazzato nel dire: ciò che io voglio, è solo lo stesso di quanto pensa Fichte, e voi potete considerare le mie esposizioni come pure variazioni del suo tema" (Schulz 1968, p. 120; Moiso 1986, p. 120). L'entusiasmo di Schelling era però destinato a rivelarsi mal posto. Nella lettera del 31 maggio/7 agosto 1801, Fichte esponeva infatti al suo interlocutore, in forma diretta e scevra di attenuazioni, le divergenze che, destinate a persistere, avrebbero reso definitivamente incompatibili i due sistemi di pensiero. Nonostante ciò, sarebbe sbagliato sottovalutare gli elementi problematici che lo stesso Schelling evidenzia nella possibilità di ripristinare l'"accordo" con Fichte, di cui egli scrive nel brano sopra citato. Quando, in una lettera precedente, Fichte parla della necessità di una "*ulteriore estensione* della filosofia trascendentale *nei suoi stessi principi*" (Fichte a Schelling, 27 dicembre 1800; Schulz 1968, p. 116; Moiso 1986, p. 113), Schelling esprime la speranza che egli possa "trovarsi d'accordo con la mia impresa quanto meno in generale (per ciò che concerne l'ampliamento), sebbene io non sappia se anche il modo di tale ampliamento sia lo stesso, o si armonizzi con quello che lei pensa per l'idealismo" (Schelling a Fichte, 15 maggio 1801; Schulz 1968, p. 118; Moiso 1986, p. 117).

39. In part. a partire dalla lettera a Schelling del 15 nov. 1800, sino all'interruzione dei rapporti epistolari, ed alla polemica pubblica del primo nei confronti di Fichte; vicende che il volume curato da Moiso 1986 consente di seguire accuratamente sotto il profilo storico e filosofico.

lo spirito mette in forma e organizza in un tutto unitario ciò che in pari tempo scinde da sé come oggetto, e quello *epistemico* del funzionamento obiettivo, cioè produttivo di effetti 'reali' in rapporto alla costituzione della nostra esperienza della natura, di quelle medesime operazioni⁴⁰. Venendo ad attribuire al momento epistemologico una valenza immediatamente costitutiva in senso ontologico ed epistemico, Schelling non si accorgeva d'ipostatizzare in divenire obiettivo le modalità di organizzazione interne al suo sistema. Così, le scansioni della rappresentazione del reale venivano assunte come livelli differenziati nell'auto-organizzazione dell'essere, le operazioni del filosofo che costruiva il sistema della natura con quelle attraverso le quali quest'ultima configurava in sistema se stessa⁴¹.

Di qui, la difficoltà per il filosofo di esercitare la forma più alta della riflessione, quella che il pensiero orienta su di sé. La mancata distinzione tra operazioni della riflessione e operazioni 'originarie', infatti, rende impossibile alla riflessione diventare auto-riflessione, cioè rivolgersi a se stessa. E questo ha un effetto immediato sulle modalità di costruzione interna dei sistemi trascendentale e materialistico-dogmatico.

Da un lato, infatti, la dottrina della scienza esercita la riflessione sulle operazioni originarie che l'io compie nella costituzione dell'esperienza; dall'altro, però, svolge anche la riflessione sulle modalità attraverso le quali ha luogo quella prima riflessione; ed è, direbbe Fichte, ambedue le cose 'd'un sol colpo'.

Il "sistema dell'idealismo trascendentale" e la "filosofia dell'identità", invece, non distinguendo la *riflessione* sulle operazioni originarie da queste operazioni stesse, finiscono con l'assimilare la prima a queste ultime. Ma appiattendolo la riflessione sulla dimensione della produttività ontologica originaria, non possono svincolarla dall'immediatezza dell'essere, né piegarla tematicamente su

40. Riprendiamo questa terminologia da Siemek 1984.

41. Cfr. le critiche fichtiane a Schelling nel *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* (1806), SW, Bd. VIII, la parte seconda del cap. II, pp. 384-407, tr. it. Moiso 1986, pp. 211-226). Fichte riprende qui le osservazioni svolte nelle sue note di lettura alla *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), Akad. Aus., II, 5, pp. 483 ss. (Moiso 1986, pp. 165-181), e le estende allo scritto del 1804 *Philosophie und Religion*. Per quanto riguarda le osservazioni relative al *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cfr. gli appunti fichtiani in ivi, pp. 403-415 (Moiso 1986, p. 163 s.).

se stessa. Ciò rende le 'dimostrazioni' schellinghiane altrettanti segmenti di un procedimento lineare, volto all'esaurimento di uno spazio sostanzialmente superficiale e privo di terza dimensione⁴².

Viceversa, come il ricorrente richiamo alla 'profondità' lascia intendere, è proprio quest'ultima a costituire la dimensione in cui la WL si esercita nella sua specificità. Il momento dell'altezza verticale, dalla quale il filosofo trascendentale osserva il divenire immediato, non è infatti altro che una diversa espressione, da un lato del risalire sempre più oltre, sino all'incondizionata condizione delle condizioni, che in Fichte assume il nome del Principio; dall'altro del discendere genetico sempre più a fondo, sino all'intuitivo cogliimento del "fatto" originario. L'altezza implicita nella figura del "risalire" non è dunque altrove o in un altro tempo rispetto all'approfondimento vertiginoso, con cui la riflessione medita su se stessa, bensì accade nello stesso tempo e nello stesso luogo in cui l'andare 'fino in fondo' della teoresi fichtiana si compie.

Abbiamo visto: alla WL mancherebbe l'essere, e proprio qui starebbe il suo limite più grave⁴³. Ora siamo in grado d'intendere la radice di questa obiezione, l'errore fondamentale che in essa si esprime. Incapace di distinguere criticamente le operazioni della riflessione dalle prestazioni originariamente costitutive della coscienza, il dogmatismo fraintende il carattere della dottrina della scienza proprio in ciò che ne definisce il carattere di filosofia trascendentale. Esso infatti scambia l'esercizio permanente dell'auto-riflessione per l'incapacità, da parte del soggetto, di trascendere se stesso a vantaggio dell'essere. Ma qui sta il punto più profondo dell'inversione cui va incontro la posizione schellinghiana. Schelling non si accorge, infatti, che ciò che egli intende come carenza di essere da parte della WL è l'unico modo per tentare di conseguirlo,

42. Cfr. in part. le *Vorarbeiten gegen Schelling*, dove quest'ultimo è definito un "Polifemo senz'occhio", Akad. Aus., II, 5, pp. 483-485 (Moiso 1986, pp. 165-167).

43. Cfr. la critica hegeliana alle filosofie della riflessione nella *Differenzschrift*, in particolare là dove stigmatizza l'"impotenza" da parte loro "a togliersi da se stessi", cioè senza un *salto mortale* o ad astrarre nuovamente dal soggettivo, nel quale essi hanno posto la ragione" (GW, Bd. 4, p. 76; tr. it. Bodei 1971, p. 94). Sulla matrice in Jacobi della metafora in corsivo, con connotazione di valore inversa, cfr. *infra*, nota 45.

per avanzare sul cammino della sua autentica ricerca. Infatti, la dottrina della scienza è anzitutto esercizio di *sottrazione*, di rimozione delle determinazioni che vengono trasferite dal soggetto sull'essere, e che il più delle volte egli scambia per l'essere medesimo. Solo in tal modo, riflettendo incessantemente sulle costruzioni che il "vedere" proietta sull'essere, è possibile togliere la cortina delle immagini che ce lo nascondono.

Ma poi, si tratta davvero di togliere una cortina? Non è forse anche 'essere' un segno, cioè l'"immagine di un'immagine"? Vi sarebbe forse un 'altrove' dell'essere, da cercarsi oltre il qui e ora della nostra vita? Ecco il nodo decisivo, che Fichte taglia con la semplicità del gesto radicale e inappellabile: nessun altrove, nessun *Jenseits*: non v'è altro luogo, non v'è altro tempo da quello del 'nostro' qui e ora. Rinviando alla vita che vive se stessa in noi, mentre noi la viviamo, Fichte rinvia alla praticità della risposta, che emerge nel momento stesso in cui, dal punto di vista della logica, la ragione s'imbatte in quella che sembra una mera tautologia. Ma è questo un altro dei paradossi fichtiani, poiché tale tautologia, lungi dall'essere vuota di ogni contenuto, esprime il massimo della concretezza ontologica.

Alla vuotezza logica, qui corrisponderebbe dunque una ricchezza inesauribile di essere: essere che è vita, e in cui l'aldilà dell'immagine si esprime ed esiste solo in quell'immagine che noi stessi siamo. Poiché noi lo sperimentiamo attraverso di essa, sembriamo condannati a esprimerlo, tradendolo, in parole e in segni. Ma anche qui: si tratta veramente di 'condanna', davvero perpetrando un 'tradimento', nel tentare di dire l'assoluto filosofando, o di sperimentarlo vivendo? Tale interrogazione non richiede una risposta in termini puramente linguistici; anzi, a giudicare da quanto Fichte afferma nelle dottrine successive all'*Atheismusstreit*, e con particolare chiarezza nel manoscritto di Königsberg, non richiede risposta affatto, poiché quest'ultima è già contenuta nell'esser stata posta della domanda.

In tale domanda, ad essere chiamata in causa non è più soltanto la nostra filosofia, ma la nostra vita: ed è alla vita, e ad ogni singolo in essa, che rimanda infine la dottrina della scienza. Essa valica i confini del suo ambito, e cessa, filosofando, di filosofare; ma senza avere bisogno di compiere il 'salto mortale' in virtù di cui

il soggetto dovrebbe sbarazzarsi di se stesso, per finalmente immergersi nell'essere. L'*agire* è infatti l'esperienza in cui quel termine prende corpo, temporalizzandosi nella storia, e distendendosi sullo spazio della pluralità intersoggettiva. Così, diventa possibile intendere l'incompatibilità 'dei sistemi schellinghiano e fichtiano' da una prospettiva diversa rispetto a quella assunta da Hegel quando stabiliva, per primo in forma teoreticamente articolata, la loro speculativa 'differenza'.

Per Schelling e i suoi 'seguaci', il carattere auto-riflessivo della filosofia trascendentale designa la vuotezza di contenuto e la carenza di essere, che con l'estensione alla natura della polarità di soggetto e oggetto la filosofia dell'identità sarebbe finalmente in grado di colmare. Secondo Fichte, costoro non si avvedono che proprio quell'insistenza sull'impossibilità di uscire dalla riflessione è la via attraverso cui la WL si approssima all'essere, o meglio ancora, attraverso cui l'essere si manifesta in noi e al nostro pensiero. Condurre sino in fondo la riflessione, finché riflettendo essa non giunga a riflettere la necessità del suo venir meno; e non si avveda che anche questo suo venir meno, appunto, non può enunciarsi se non riflettendolo: in ciò consiste *in nuce* l'insegnamento della dottrina della scienza.

Da questo versante, anche l'imputazione che Jacobi muove alla WL, di dissolvere ogni contenuto nella soggettività riducendo l'essere al nulla dell'io e della sua riflessione, si arresta a un aspetto parziale, che se assolutizzato nella sua unilateralità risulta piuttosto fuorviante⁴⁴. Benché inserita entro una ben diversa prospettiva di pensiero, e orientata ad esiti differenti, l'imputazione di nichilismo, che Jacobi formula all'indirizzo della dottrina fichtiana, non si distanzia poi troppo da quella mossa alla WL da Schelling. Ambedue partono da una medesima constatazione, che vorrebbe assumere le

44. Cfr. lo scritto *Jacobi an Fichte* (1799), ora in Akad. Aus., III, 3, pp. 224 ss. Le tesi di Jacobi vengono discusse da Fichte in WL 1804², 18. conferenza, Akad. Aus., II, 8, pp. 272-86/273-87; e nelle successive *Aufzeichnungen zu Jacobi* (1806/07), queste ultime esaminate, sulla base della trascrizione di R. Lauth per l'Akad. Aus., da Hammacher 1989, in TPS, p. 256 ss. Per un esame delle critiche di Jacobi a Fichte, cfr. anche Ivaldo 1987, p. 125 ss., ma soprattutto Jacovacci 1992.

vesti della critica decisiva: alla dottrina della scienza manca l'essere, e con ciò essa rischia di diventare esercizio di pensiero produttivo solo di fantasmi. Questo il comune punto di partenza, da cui si dipartono due divergenti direzioni di marcia.

Quella di Jacobi intende nel nichilismo della dottrina della scienza l'espressione più conseguente del filosofare e del sapere, che proprio in quanto nel sistema di Fichte pervengono all'espressione più completa e pura di ciò che sono, si svelerebbero anche nel loro carattere negativo rispetto all'essere e al vero. Di qui l'istanza del *Glauben*, che forse appare riduttivo tradurre come "fede", in quanto comprende al suo interno anche il significato del *belief* di matrice empirista (e specificamente umana), e che comunque viene a connotare un'ulteriorità nei confronti della ragione speculativa: l'esperienza originaria, non riconducibile a conoscenza dimostrativa, attraverso la quale il soggetto entra in contatto con l'essere, sino alla sua espressione più alta, quella del divino *Urwahre*⁴⁵.

Al contrario Schelling procede, secondo Jacobi, nel solco di Fichte; ma mentre quest'ultimo si era coerentemente arrestato al momento trascendentale della soggettività, Schelling pretende l'impossibile, cioè di ricavare l'essere non oltrepassando, bensì estendendo e ampliando il dominio della ragione speculativa. Da questo lato, allora, viene ripristinato l'accordo con Fichte, poiché anche secondo Jacobi il sistema schellinghiano, lungi dall'afferrare l'essere, non fa che rafforzarne la negazione e l'occultamento⁴⁶.

Ma tant'è: nella battaglia contro la dottrina della scienza, alla ricerca dell'essere che sarebbe sfuggito a quest'ultima, Schelling

45. Sulla WL come "*Wissen des Nichts*" e "*Nihilismus*", cfr. *Jacobi an Fichte* cit., p. 245. Sulla concezione jacobiana della fede, cfr. il cap. VI di Verra 1963, *La filosofia della fede*, pp. 157-194. Nella lettera a Fichte, Jacobi riprende questo aspetto quando al nichilismo filosofico della WL contrappone la sua "filosofia del non-sapere", e la intende come ricerca basata non sul possesso, ma sul "*presentimento (Ahnung)* del vero" (p. 239). Così Jacobi può concludere: "Perciò la soluzione mia e della mia ragione non è: *Io*; bensì, *più* che io, *meglio* che io! Un totalmente *altro*" (241). Riferendosi alle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (1785), Jacobi rivendica quindi a se stesso il merito di avere "osato in questo modo, con un salto mortale, non tanto fondare la propria filosofia, quanto piuttosto porre audacemente davanti agli occhi del mondo la propria ostinazione non filosofica" (p. 244).

46. Per la critica di Jacobi a Schelling, cfr. il suo *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), e la discussione che ne fa Verra 1963, cap. VIII, *Il destino dell'idealismo*, in part. p. 252 ss.

e i suoi alleati “si abbassano fino a una natura assoluta, e ad una filosofia della natura in base a questo presupposto, come il gradino più basso” (2r).

Quale presupposto? Ancora una volta quello dell'essere. Fichte svela ora compiutamente chi si celava sotto l'equazione di dogmatismo e materialismo. Ma ancor più, riferisce questo sistema di pensiero al fondamento che lo rende possibile, e che in tal modo lo svela come il risultato di un'erranza irrimediabile: perché “l'errore fondamentale consiste nella presupposizione dell'essere” (ib.).

Ma è bene precisare che anche in Fichte ‘l'essere si dice in molti modi’. Qui esso appare nella sua valenza polemico-negativa, e certo affine alla nozione che dell'essere è stata tramandata dall'intera tradizione del pensiero pre-critico, quando ancora la “luce spirituale” della filosofia kantiana e fichtiana doveva sorgere. L'essere è in questo senso presupposto a-problematico; e in quanto il pensiero lo assume senza porlo in questione, senza interrogarlo nelle sue trascendentali possibilità di manifestazione alla coscienza, esso già imprime sull'essere un marchio d'inerzia e di passività, col quale quest'ultimo viene assimilato, in complicità quasi inestricabile, alla materia.

È stato dimostrato, da studi che hanno profondamente mutato l'orizzonte della ricerca⁴⁷, che Fichte possedeva i principi di una filosofia della natura quanto mai articolata e sofisticata dal punto di vista dei fondamenti epistemologici. E non soltanto questo. Lungi dall'intendere la natura come morto meccanismo, Fichte la intendeva, in accordo con le tendenze profonde della cultura tedesca del periodo, come totalità organizzata, organismo autoformantesi verso forme di realizzazione sempre più complesse e in sé finalizzate. La scommessa fichtiana è esattamente quella di pensare la natura come organizzazione, senza per ciò rinunciare alla posizione conseguita in virtù della svolta critica. La posta in gioco è quella di costruire una ontologia trascendentale, in cui le operazioni gnoseologiche del soggetto assumano in pari tempo valenza costitutiva per la strutturazione della realtà. Questo va detto per intendere il riferimento critico alla filosofia della natura in Schelling.

47. Pensiamo in part. a Schulte 1971, Moiso 1979, Lauth 1984.

Non si tratta di negare la possibilità di una filosofia della natura; al contrario, proprio perché quest'ultima è possibile, e Fichte è consapevole che la WL ha posto i principi per lo sviluppo di una dottrina della natura in senso trascendentale, – proprio per questo, dicevamo, appare incomponibile il conflitto con Schelling. Questi è infatti tornato acriticamente a presupporre l'essere nella sua nozione dogmatica, lo ha ridotto a materia e ha quindi abbandonato la filosofia trascendentale per costruire un'illusoria ontologia materialistica della natura. Ma così facendo, non solo è ricaduto nel dogmatismo, bensì ha compromesso anche la possibilità di costruire una filosofia della natura sostenibile nei suoi principi epistemologici.

In ultima analisi Schelling, con la sua *Naturphilosophie*, tradisce proprio quella natura dal punto di vista della quale si vantava d'essersi posto per la prima volta tra i pensatori del suo tempo. Poiché l'essere è dogmaticamente inteso, assunto come mero “presupposto”, alla natura viene imposta la camicia di forza delle deduzioni speculative compiute a priori, poiché questo resta l'unico modo per introdurre surrettiziamente movimento e genesi in ciò che altrimenti è stato ipostatizzato in morto essere.

Tali, quindi, sono i termini entro i quali va intesa la polemica di Fichte contro la filosofia della natura. Non si tratta affatto, viceversa, dell'odio verso di essa che proverebbe uno spirito accecato dalla sua troppo nobile purezza⁴⁸. Basterebbero le pagine fichtiane sul corpo e la forza, disseminate lungo tutto l'arco della sua opera, per smentire una visione del genere⁴⁹. Il problema è dunque un

48. In tali termini Schelling continua a interpretare il rapporto di Fichte con la natura nella recensione del 1806 alle lezioni fichtiane *Ueber das Wesen des Gelehrten*, uscite a Berlino nello stesso anno. Dopo aver menzionato “il sacro zelo e l'avversione alla natura” che Fichte mostrerebbe in questo scritto, poche pagine più oltre egli scrive: “Dobbiamo ritenere una vana apparenza la sua presunzione di avere compreso che l'essere è vivente, vane parole i suoi tentativi di annientare la natura. Egli vuole soltanto non averla come qualcosa di vivo, ma come mostra la vuole assolutamente, come qualcosa su cui lui possa operare, elaborare, calpestare con i piedi” (SW, VII, pp. 11 e 17; Moiso 1986, p. 239 e p. 243). Per la polemica anti-fichtiana di Schelling, cfr. lo scritto dello stesso anno intitolato *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (ivi, pp. 1-126; tr. it. Moiso 1986, pp. 233-323).

49. Cfr. ad es. il par. 19 della *WL nova methodo* (1798/99), pp. 226-240; e i parr. 6 e 7 di WL 1801/02, Akad. Aus., II, 6, pp. 274 ss. Particolarmente pregnante il commentario di Philonenko 1987, pp. 116 ss., che pone in luce come Fichte, in queste pagine, si confronti criticamente con la monadologia leibniziana, e tenti di recuperarla all'interno della prospettiva trascendentale. Per quanto riguarda invece la concezione

altro, e consiste nello spezzare la complicità, tanto stretta da esser divenuta quasi impercettibile, tra presupposizione dogmatica dell'essere, imposizione a quest'ultimo della staticità e della "morte", e materialismo come proiezione sul piano ontologico dell'incapacità dogmatica di pensare l'essere come divenire genetico e 'vivente'.

All'essere dei dogmatici la filosofia trascendentale non contrappone l'assenza dell'essere, la vuotezza del fantasma soggettivo: la sua ricerca è volta, invece, a un essere altrimenti inteso, e che proprio così dovrebbe apparire nella sua alterità rispetto a quello di prima. Ma a questo punto, la stessa parola di 'essere' si rivela ormai carica di troppi fraintendimenti, di troppe dogmatiche incrostazioni, ed è per questo che Fichte, benché continui a impiegarla, giungerà a preferirle il termine 'vita'. Anche qui, senza mai perdere la consapevolezza che anche in tal caso si tratta solo di una parola, dell'immagine di un'immagine, e dunque non si risolve niente se si usa questo termine, ma con esso poi s'intende l'essere alla stessa stregua dei 'dogmatici'.

In tal senso, è bene rimarcare che la contrapposizione fra trascendentalismo e dogmatismo, che ci si è rivelata in tutta la sua portata ontologica, rappresenta una lotta che si situa entro l'orizzonte stesso dell'essere. È la vita stessa, in quanto divenire genetico, che dà luogo agli arresti e alle distorsioni da cui prende spunto il dogmatismo. Poiché la vita appare e 'vive', ma sempre soltanto in 'immagini' (*Bilder*), di cui le parole del nostro linguaggio sono a loro volta le immagini ('immagini d'immagini'), essa rinchioda se stessa in 'figure' (*Gestalten*) dai contorni di volta in volta definiti e fissi. E tuttavia, la vita non sarebbe senza il suo apparire, l'apparire non sarebbe senza apparire in immagini, le immagini non sarebbero se non fossero dette da immagini che le esprimono ...⁵⁰.

della forza nel 'primo' Fichte, cfr. Moiso 1979, cap. IV, *Forza, immaginazione e pensiero* (sulle *Eigne Meditationen* del 1793/94). Sulla concezione della corporeità in Fichte (e Schopenhauer), cfr. infine Schöndorf 1982.

50. Sulla dottrina fichtiana dell'"immagine", cfr. il classico Drechsler 1955, Tilliet 1962, e i più recenti Müller 1980, Ivaldo 1983. Sulla concezione della parola e del linguaggio, cfr. Schurr-Lorusso 1970, Jergius 1975, Janke 1981, quest'ultimo in DTG, pp. 49-67.

Ora, da questa soglia raggiunta mediante il pensiero trascendentale, quelli che Fichte chiama "dei giovanotti" vorrebbero ricondurlo indietro alla sua giovinezza, quando egli era "radicato profondamente" nel "medesimo spinozismo", che adesso torna ad esprimersi nella filosofia di Schelling e dei suoi alleati (2r/v). L'atteggiamento sprezzante che Fichte ostenta nei confronti dei suoi avversari, con quell'appellativo di "giovanotti" che sembra richiamare non casualmente alla precocità della carriera filosofica di Schelling, facendo di quella che sarebbe altrimenti una semplice notazione biografica una determinazione interna della sua stessa speculazione, si riflette anche nel fatto che Fichte ritiene le "ragioni" portate dai suoi avversari "molto più deboli di quelle" che egli, nel passaggio al trascendentalismo, già una volta aveva "rigettato" (2v).

Il riferimento è evidentemente alla fase della formazione filosofica di Fichte, in cui egli, influenzato dall'interpretazione che in vario modo Lessing, Maimon e Jacobi avevano presentato del pensiero di Spinoza, riteneva teoreticamente inconfutabile il determinismo che nella maniera "più conseguente" si esprimeva nella dottrina del grande olandese⁵¹. Jacobi, in particolare, vedeva in tale determinismo il frutto necessario dell'uso incondizionato della ragione, che perciò sarebbe stato assurdo pretendere di confutare con quella stessa facoltà di cui esso era il prodotto inevitabile. E Fichte, retrospettivamente, riconosce ancora una volta la dignità filosofica delle "ragioni" con cui Spinoza ed il suo interprete Jacobi volevano dimostrare l'inesorabilità del determinismo, una volta assunto come esclusivo l'orizzonte della conoscenza razionale. Ma tale accenno alla sua formazione, ed alla forza dimostrativa con cui il determinismo si presentava allora ai suoi occhi, è orientato anch'esso in direzione polemica contro gli avversari Schelling e Hegel. Ad essi e al loro dogmatismo, Fichte imputa infatti di non saper nemmeno sostenere la propria erronea dottrina con quella consequenzialità e

51. Per il giudizio su Spinoza, cfr. GWL, p. 263 e p. 280 (tr. it. Tilgher-Costa 1987, p. 83 e p. 99). Il giudizio torna immutato in WL 1807, 2r, punto 6. Dell'influsso di Lessing sul giovane Fichte ha trattato Duso 1974, p. 35 ss. Secondo Hammacher 1989, invece, l'immagine di Spinoza sarebbe mediata in Fichte non dai *Briefe* di Jacobi sulla dottrina di Spinoza, bensì dallo scritto di Maimon *Ueber die Weltseele*, pubblicato nel 1790 sul "Berlinisches Journal für Aufklärung" (TPS, p. 246 nota).

quel rigore logico, di cui altri (ovvero appunto Spinoza e Jacobi) si erano già dimostrati capaci.

Tuttavia, come in tutta la 'polemica' fichtiana, anche qui è presente un nucleo filosofico profondo, che l'interprete deve cercare di non farsi sfuggire. In particolare, con il richiamo allo "spinozismo" e l'assimilazione ad esso del pensiero di Schelling e di Hegel, Fichte lascia trasparire il fondamento pratico del loro sistema di pensiero, e la radice ultima dell'incompatibilità della WL nei suoi confronti. Filosofia della natura, "sistema dell'idealismo trascendentale" e *Identitätsphilosophie* sono altrettanti stadi di un'unica e medesima negazione della libertà: perciò il pensiero di Schelling è determinista; e perciò, ancora, non è se non una variante teoreticamente indebolita dello "spinozismo". Come già Spinoza, infatti, anche Schelling nega nel suo sistema la possibilità, per la ragione, di riflettersi trascendentalmente su se stessa; e poiché tale atto, costitutivo dell'autocoscienza, è la manifestazione originaria della libertà, un sistema che non solo non è in grado di comprendere e riflettere al suo interno tale atto di autoriflessione, bensì addirittura lo nega nei suoi presupposti, deve disporsi sul versante opposto della libertà e della dottrina della scienza, in quanto "sistema della libertà"⁵²: *tertium non datur*.

Così possiamo riassumere, sulla scorta della prima lezione di Königsberg, le critiche contro Schelling e i suoi alleati che Fichte era venuto formulando a partire all'incirca dal 1800. Il riferimento al periodo della propria formazione segnato dall'influenza dello "spinozismo", l'assimilazione a quest'ultimo del sistema degli avversari, l'implicito richiamo all'opposizione inconciliabile tra due prospettive filosofiche, centrata l'una sul determinismo, l'altra sulla libertà, sembrano voler ricondurre nell'alveo di un'ininterrotta continuità di pensiero il mutamento anche profondo che coinvolge la WL nei suoi assetti terminologici e concettuali, oltreché negli svolgimenti

52. In un celebre brano risalente a più di dieci anni prima, Fichte aveva così definito la sua dottrina della scienza: "Il mio sistema è il primo sistema della libertà: come quella nazione (la Francia, G.R.) libera l'uomo dalle catene esterne, così il mio sistema lo libera dai ceppi e lo istituisce nel suo fondamento primo come essere indipendente" (lettera a Baggensen dell'aprile-maggio 1795, Akad. Aus., III, 2, p. 298; il brano cit. è tradotto in Pareyson 1971, p. 908).

argomentativi. Un'intera serie di questioni, quella riguardante le relazioni instaurate da Fichte tra WL e altri sistemi di pensiero, così come quelle reciproche tra le diverse fasi di sviluppo della WL, resta comunque aperta.

1.4. WL e criticismo. Riflessione e presupposto. Fichte e Kant

"Una x. Il compito era di compenetrarla, per sottrarla" (2v): queste proposizioni definiscono la specificità della WL secondo i "prolegomeni" del 1807.

Qui, tale "compito" è ciò che accomuna insieme, in un'identica impresa, Kant e Fichte; ed è in nome di siffatta impostazione che la WL si considera unica legittima erede del lascito kantiano. Già da ora, tuttavia, possiamo notare come Fichte tenda ad una lettura del criticismo di Kant tutta funzionale alla definizione che del compito della filosofia fornisce la dottrina della scienza, funzionale dunque a evidenziare con tanta maggiore nettezza i passi avanti compiuti dalla WL nel portare a compimento la filosofia trascendentale, in quanto proprio Kant viene riconosciuto come l'iniziatore di quest'ultima.

Il compito di "compenetrare" la "x.", come determinazione dell'io finito, può coincidere infatti con la sua sottrazione dallo "A.", che designa l'assoluto come vita, solo presupponendo la possibilità di ricondurre la filosofia trascendentale ad un principio unico e incondizionato. Fichte impiega talvolta il termine "Uno" a indicare la direzione del movimento operato dalla riflessione nella riconduzione delle determinazioni finite al principio della loro genesi. Solo la dottrina della scienza pone consapevolmente tale presupposto, dimostrando che l'implicazione del principio è interna ad ogni atto della riflessione.

Quest'ultima, in un'unica e medesima operazione, riflette su di sé e coglie col pensiero ciò che quest'ultimo ha presupposto nel procedere delle sue deduzioni genetiche. In tal modo pone il presupposto; ma poiché lo pone riflettendolo, non può porlo se non 'in quanto' presupposto, ovvero presupposto ricompreso dentro il movimento della riflessione che lo pone 'in quanto' tale. Il presupposto viene così nuovamente a sfuggire alla presa della riflessione, che proprio in quanto lo riflette, lo riflette 'in quanto' posto, né può mai renderselo presente puramente 'in quanto' presupposto

(ciò che altro non sarebbe se non una *contradictio in adjecto*). Nella ricerca del Principio, quindi, essa non può far altro che continuamente sottrarre ogni determinazione 'in quanto' posta, per tentare di conseguire finalmente il presupposto nella sua purezza.

Dà luogo tale movimento del pensiero a quello che, in linguaggio hegeliano, potremmo chiamare un processo di cattiva infinità? La risposta, ci sembra, dev'essere negativa. Anche il circolo della dottrina della scienza, infatti, è un circolo che si chiude. Precisamente, quando la riflessione giunge al punto di riflettere se stessa 'in quanto' riflessione, quando la filosofia perviene alla deduzione genetico-trascendentale di se stessa. Essa si accorge, pervenuta a tal punto, che tutto quello che ha compiuto in precedenza, secondo l'ordine lineare della rappresentazione (*Darstellung*), non è stato altro se non il movimento con cui la riflessione, nel tentativo di rendere conto dell'autocoscienza, implicava sempre nuovi livelli di se stessa in veste di ulteriori presupposti, da togliere una volta posti in quanto tali, ovvero in quanto 'posti'. Così si svolge la derivazione delle "x.", ovvero delle determinazioni della coscienza finita scoperte dalla riflessione e da essa poste, sino a che, come abbiamo detto, la riflessione non perviene alla posizione di se stessa, e la dottrina della scienza porta a compimento la spiegazione della coscienza portando a compimento la spiegazione, o trascendentale deduzione, di se stessa.

Ma allora, significa forse questo la liquidazione 'nichilista' del presupposto nel circolo delle determinazioni poste dalla riflessione? Nemmeno, poiché pervenuta alla deduzione trascendentale di se stessa, la riflessione giunge a sottrarre a sua volta se stessa come l'origine, finalmente scoperta e consaputa, di ogni e qualsiasi posizione, giunge dunque all'oltrepassamento od alla sottrazione di se stessa in quanto ultima e suprema posizione. In tal modo, essa riflette come un suo prodotto tutto il gioco delle implicazioni che hanno luogo tra ogni posizione e il presupposto, riflettendo quest'ultimo come a sua volta posto da essa. Ma dimostrando che ogni posizione implica il presupposto, e che la riflessione, riflettendo tale implicazione, riduce nello stesso tempo il presupposto a posto, la riflessione svela come si svolge il movimento della derivazione trascendentale-genetica, se esso è posto; oppure, il che è lo stesso, se la stessa riflessione è posta.

Il fatto che sia posta tale riflessione, tuttavia, eccede le possibilità della riflessione. Una volta posta, la riflessione pone a sua volta l'implicazione di posto e presupposto; ma *che* essa si ponga, non è più un atto derivabile per riflessione. Ora, però, la riflessione può riflettere quel fatto, porlo come fatto che la riflessione non ha posto, giungere insomma, per questa via, a riflettere la sottrazione di se stessa nel momento in cui trascendentalmente deriva se stessa. La dimostrazione genetica che la filosofia conduce di se stessa equivarrebbe allora al movimento genetico con cui la riflessione dimostra la necessità di sottrarre se stessa (in quanto fondamento delle posizioni), allo scopo di cogliere, ancora secondo il testo del 1807, lo "A. puro" (1v).

Qui certo la riflessione s'imbatte in un paradosso; ma è proprio il suo attraversamento riflessivo che conduce, da parte della riflessione, a riflessivamente sottrarre se stessa. Infatti, ogni coglimento implica la riflessione; ma per la riflessione, è pur sempre possibile comprendere riflessivamente che lo "A. puro" non può essere riflessivamente compenetrato, senza 'porlo' e dunque anche solo negativamente determinarlo. La riflessione comprende dunque: a.) che il coglimento dello A. puro eccede la riflessione; b.) che il coglimento dello A. puro implica la riflessione.

Riflettendo trascendentalmente se stessa come proveniente-da, ed in ogni suo movimento implicante un atto, a sua volta riflessivamente inderivabile, di libertà, la riflessione si trova a dover riflessivamente spiegare ciò che da subito eccede ogni possibile spiegazione, poiché ogni spiegazione equivale a derivare geneticamente da condizioni ciò che da tali condizioni si trova ad essere condizionato e reso dipendente, perciò negato nella sua libertà. In tal caso, addirittura, la libertà, che nella filosofia tenterebbe di dar ragione di se stessa affidandosi alla riflessione, sembrerebbe compiere un'impresa tanto più insensata, in quanto la riflessione non può che spiegare tentando di fondare, ovvero di elidere nella sua libertà, ciò che pure dovrebbe spiegare 'in quanto' libertà (altra *contradictio in adjecto*!).

A meno che la riflessione non ponga esplicitamente a suo principio ciò che essa in ogni suo atto si trova a presupporre come inderivabile, a presupporre 'come' presupposto. Evidentemente, nell'assunzione a suo principio di un Inderivabile, la riflessione non può

designarlo come libertà, poiché quest'ultima non è isolabile come momento specifico nel corso della ricerca, né dunque istituibile a principio condizionante la sequenza delle posizioni. Piuttosto, si tratterà di porre a principio un Inderivabile in quanto tale, restando in tal modo (l'unico possibile alla riflessione, che procede geneticamente deducendo da un principio incondizionato la sequenza del condizionato) massimamente fedeli alla libertà (che si trova espressa in ogni atto della riflessione come ciò che la rende possibile) nel momento stesso in cui s'inizia la sequenza delle derivazioni, attraversate tutte dall'istanza della libertà, e che pure procedono col rigore inesorabile della dimostrazione, – nel momento stesso in cui, dunque, sembra che si compia il tradimento massimo nei suoi confronti.

Ora, ciò spiega perché la derivazione della filosofia all'interno della filosofia sia in pari tempo il compimento della filosofia trascendentale come filosofia della libertà. La libertà, infatti, era ciò che pulsava all'interno delle derivazioni genetiche, e pertanto queste ultime, deducendo se stesse come filosofia, giungono a derivare in pari tempo la libertà attraverso la libertà. Ma giungendo a tal punto, si scoprono anche impotenti a raccoglierne l'esperienza, poiché si tratta comunque di una riflessione che si comprende 'come' libera all'interno di se stessa, di una libertà dunque puramente riflessa o, come direbbe Fichte, 'schematica', formalmente espressa ma realmente non sperimentata né 'vissuta'. E qui forse arriviamo al punto decisivo.

La riflessione che scopre alla sua origine un atto inderivabile di libertà, abbiamo detto, proietta questo suo incondizionato scaturire a fondamento, a condizione delle condizioni, a Principio. Fichte, per eliminare i fraintendimenti che potrebbero sorgere dall'identificazione del Principio con uno qualunque degli schemi prodotti dalla riflessione (questo, egli osserva, comporterebbe il paradosso d'identificare ciò che massimamente è reale e vivente con quanto ha nei suoi confronti la vitalità e la realtà di un'"ombra", cfr. 11v), impiega per designarlo una semplice lettera, lo "A." che già abbiamo incontrato. D'altro canto, egli stesso non può fare a meno di 'schematizzare' lo A., in quanto esso stesso non è altro che la schematizzazione formalizzata del Principio, assunto dalla riflessione

come insussumibile da essa. Ciò conduce alla determinazione dello A. 'come' vita.

La necessità d'impiegare la particella evidenziata con le virgolette ci indica che 'vita' non è anch'essa altro che uno schema, ovvero la riconduzione al linguaggio (della riflessione; ma tale specificazione è ridondante, poiché il linguaggio è tutto prodotto della riflessione) di ciò che nel linguaggio si dice, per evidenziarsi come ciò che resta non-detto 'in quanto' è detto. Tuttavia, all'interno del mondo degli schemi, Fichte stabilisce il privilegio irriducibile dello schema della vita, quando definisce quest'ultima come lo "schema più alto e assoluto" (ib.). Così, quando la filosofia perviene alla derivazione di se stessa, intendendo infine in tale derivazione la necessità di sottrarsi a se stessa, essa si sottrae dallo A. della vita, lasciando a quest'ultima la libertà, come Fichte dirà nella seconda conferenza di Königsberg, di "viversi e sperimentarsi".

La libertà implicata dalle operazioni della riflessione, proiettata da quest'ultima nel Principio inderivabile, condizionante ogni condizionato, si riscopre al termine della dottrina della scienza come vita ripristinata, al di là e oltre le operazioni della riflessione, nella possibilità di esperire e di praticare se stessa, di viversi autenticamente 'in quanto' libera. In tale 'in quanto', la riflessione non è più quella che articolava le dimostrazioni della dottrina della scienza, bensì dottrina della scienza divenuta nuovamente vita, 'occhio' rinnovato grazie al quale la vita è finalmente posta nella possibilità di diventare ciò che essa è, *agendo* liberamente nella sua propria realtà.

Tale determinazione del rapporto tra Principio e riflessione ci è parsa indispensabile per cogliere l'*incipit* del breve capoverso, in cui Fichte esprime le sue riserve critiche rispetto all'opera kantiana. Abbiamo visto il senso di quel "compenetrare per sottrarre", che diventa possibile solo una volta che sia stato conseguito l'orizzonte della WL, l'orizzonte del Principio e della relazione con esso istituita da parte della riflessione. Posta la discussione su questo terreno, non è difficile per Fichte imputare a Kant la mancanza di quel Principio, che è appunto merito della dottrina della scienza avere scoperto. Ma com'era già stato messo in evidenza in WL 1804², Kant per tale motivo non riesce a portare ad unità sistematica l'indagine sulla ragione. Essa resta divisa nelle tre grandi critiche, senza

riuscire a scorgere la radice comune da cui tutte scaturiscono. Proprio quest'ultima, che dovrebbe costituire l'obiettivo eminente della ricerca, risulta dunque non interrogata e non ricercata. Kant anzi farebbe, di questo limite per così dire soggettivo del suo pensiero, il limite obiettivo della ragione stessa 'in sé': di qui l'origine di quella 'x.', inconoscibile e inindagabile, che prende il nome della 'cosa in sé'⁵³.

Allo sguardo del *Wissenschaftslehrer*, quest'ultima si può finalmente svelare per ciò che è, l'ipostatizzazione ultima in cui la ragione nasconde se stessa e la sua propria incapacità di portare fino in fondo la ricerca su di sé. Così Fichte può, lapidariamente, imputare a Kant di essere "proceduto solo per *osservazioni e tentativi*" (2v), ciò che altro non è se non l'inevitabile conseguenza dell'essere Kant rimasto all'oscuro del Principio che avrebbe potuto condurre a compiuta unità sistematica il progetto critico, destinato altrimenti a restare separato e disperso nella triplicità delle *Critiche*.

Una formulazione leggermente diversa di questa obiezione viene espressa dal testo di Königsberg, quando a Kant si rimprovera di avere "saputo il che cosa, ma l'organo gli è sfuggito" (ib.). Il "che cosa" in questione è, una volta di più, la ragione, che Kant ha ricercato nella molteplicità delle sue funzioni (come intelletto, immaginazione, giudizio, libertà). Egli ha dunque "saputo" il "che cosa" a cui doveva finalmente rivolgersi l'interrogazione filosofica; e in tale orientamento della ragione su se stessa, Fichte scorge la validità intemporale della 'rivoluzione' kantiana in filosofia, la svolta che per la prima volta ha aperto la via della filosofia trascendentale. Però Kant, rendendo la ragione 'oggetto' dell'indagine, ha dimenticato che essa era anche ciò attraverso cui si svolgeva la ricerca; in altri termini, nell'esplorare la ragione come campo d'indagine obiettiva, quest'ultima gli è apparsa nella molteplicità delle sue funzioni e prestazioni, ma gli è "sfuggito" che essa era in pari tempo l'"organo" della ricerca trascendentale, il *Vermögen* attivo nell'indagine orientata su di sé.

Così, anche la filosofia di Kant, che pure si volge deliberatamente alla ragione, non riesce a diventare filosofia della filosofia; la

53. Cfr. WL 1804², 2^a, 3^a e 4^a conferenza, Akad. Aus., II, 8, pp. 18-64/19-65. Sul problema della "cosa in sé", cfr. l'interpretazione di Severino 1960.

riflessione orientata alle funzioni originarie della soggettività, costitutive dell'esperienza, non perviene a nuovamente auto-riflettersi in quanto ragione filosofante. Essa resta in tal modo cieca non tanto sulle modalità originarie attraverso le quali l'esperienza viene costituita da parte del soggetto, bensì sulle modalità attraverso le quali quelle modalità originarie vengono a loro volta condotte a conoscenza. L'inclinazione a perdersi nell'oggettività permane dunque anche all'interno della svolta trascendentale iniziata col criticismo kantiano; anzi, da un certo lato, vi appare tanto più gravida di conseguenze negative, in quanto ad essere così obiettivata è la ragione stessa. Quest'ultima dimentica se stessa mentre compie la ricerca su se stessa, e proietta così all'esterno di sé, sotto forma di 'cosa in sé', il principio dell'indagine che essa è, senza riconoscersi o riflettersi in quanto tale.

La medesima situazione viene espressa nella formulazione, linguisticamente forse ancora più pregnante, secondo la quale Kant "parlava dell'apriori, ma non è divenuto l'apriori egli stesso" (ib.).

Qui appare in forma ancora più evidente l'obiettivazione che la ragione, in quanto *Vermögen* dell'"apriori", subisce ad opera di se stessa nel momento in cui diventa consapevole delle sue funzioni trascendentali rispetto all'esperienza. Kant sviluppa l'indagine dell'apriori, parla di esso e su di esso; ma non riesce a riflettere l'apriori su se stesso. Quest'ultimo si trova così obiettivato, scisso da se stesso; il filosofo che parla dell'apriori rende quest'ultimo 'oggetto' dell'indagine, ed egli stesso è costretto dunque a differenziarsi da quell'oggetto, a cui è rivolta la ricerca.

Tuttavia, così facendo, Kant fa subire alla propria filosofia un ironico rovesciamento: obiettivando e distinguendo da sé l'apriori come ambito dell'indagine, infatti, il filosofo si separa da quella ragione che egli stesso inconsapevolmente è; costringe la ricerca dell'apriori a svolgersi, per quanto la riguarda, in base a "osservazioni e tentativi". La ricerca sull'apriori, in altri termini, procede a posteriori, senza l'universalità e la necessità che soltanto la riflessione su di sé da parte della ragione può garantire alla filosofia trascendentale. Solo in tale autoriflessione, infatti, la filosofia giunge alla compiuta consapevolezza dei procedimenti sintetico-analitici in cui consistono le sue dimostrazioni; solo derivando geneticamente se

stessa all'interno di se stessa essa diventa capace di riflettere l'implicazione, posta dalla riflessione, di condizionato e condizione, sino all'implicazione generale che vincola la riflessione al suo Principio, imponendo ad essa di sottrarsi, per non scambiarlo con i propri schemi, nello stesso istante in cui, ponendosi, lo pone schematicamente 'in quanto' tale.

Perciò, a differenza del criticismo kantiano, rimasto fermo alla divisione in tre "mondi" (quello fenomenico della necessità naturale, quello intelligibile della libertà, quello mai raggiunto della conciliazione dei primi due attraverso il giudizio), la WL è in grado di realizzare la 'cosa' di cui si tratta, la conoscenza della ragione nella sua necessaria implicazione con l'assoluto che è Principio, conformemente a come essa richiede: "tutta d'un pezzo, e assolutamente creativa" (2v). Ma prima di approfondire l'indagine sulla struttura della WL come visione intellettuale centrata sulla *quintuplicità*, è bene soffermarci su un'altra pagina offerta dal testo del 1807, in cui la filosofia di Kant viene attaccata proprio in rapporto alla *triplicità* delle critiche e dei "mondi" da esse dischiusi.

Alla 14a conferenza di questo corso, Fichte contrappone infatti "assolutamente" la "legge fondamentale della pentatomia" vigente nella WL al modello *tricotomico* kantiano, a proposito del quale viene osservato: "3 critiche, 3 mondi: dovrebbero essere 5" (21v). Egli si chiede quindi quali sarebbero i "mondi" mancanti, e in maniera che a prima vista può apparire sorprendente, elenca come mancanti i *tre* mondi superiori della filosofia trascendentale, e cioè: "il mondo morale, che è quello propriamente *reale*, il mondo religioso, il mondo scientifico" (ib.). Sulla base degli svolgimenti successivi, e tenendo presente (accanto al testo in questione) le critiche che a Kant vengono rivolte in WL 1804²⁵⁴, forse diventa possibile sciogliere questo apparente paradosso, e illuminare di luce diretta la stessa struttura pentatomica della dottrina della scienza.

Fichte sembra attribuire a Kant la scoperta in senso trascendentale del "mondo naturale" (che il testo di Königsberg contrassegna con la lettera "e.", ad indicare la schematizzazione elementare o

54. Cfr. *supra*, nota precedente.

"inferiore" del vedere come intuizione); e del mondo della "legalità" (da Fichte indicato con la lettera "d."), al cui interno si attua la riflessione sulla necessità inconsciamente operante al livello "e".

Ora, sostenere che alla filosofia di Kant manca il mondo morale, significa dire che nella *Critica della ragion pratica* questi si è arrestato ad un orizzonte meramente *legale*, ma non ha raggiunto quello peculiare della moralità, ovvero non è *pervenuto alla comprensione dell'agire come modalità ontologico-trascendentale del recarsi alla presenza, nel fenomeno, dell'assoluto*. Se inteso a questa stregua, l'agire (e dunque l'ambito della morale) emerge esattamente come lo designa Fichte, cioè come il mondo "propriamente reale" (ib.). Viceversa, mancare il mondo morale significherebbe, in questa ottica, mancare nulla meno che la realtà stessa.

Sulla base di questi cenni fichtiani, sembrerebbe di poter dire che gli ambiti superiori della religione e della scientificità sfuggono al criticismo kantiano poiché ad esso *manca un'adeguata comprensione dell'agire e del suo significato, cioè della sua portata ontologico-trascendentale in rapporto all'apparire della vita*. Mancando l'agire, infatti, la filosofia di Kant viene a perdere il nocciolo stesso della realtà; e perdendo il nucleo del reale, non può adeguatamente comprenderlo come il divino che pulsa al cuore del fenomeno, rivelandosi come ciò che mai sarà possibile rivelare (piano della *Gotteslehre*); né tantomeno elevare ad ulteriore consapevolezza la comprensione del fenomeno nella filosofia trascendentale *strictu sensu* (ovvero come vera e propria *Wissenschaftslehre*).

In queste parole, sembra quasi di poter cogliere un ulteriore distanziamento di Fichte rispetto a Kant, anche se confrontiamo il testo del 1807 con le critiche che a Kant vengono rivolte nelle conferenze di WL sopra menzionate (1804²). Qui, Fichte mostra come Kant cercasse di ricondurre a unità i due mondi opposti tra loro della necessità (*Critica della ragion pura*) e della libertà (*Critica della ragion pratica*), e proprio perciò fosse condotto a concepire una terza critica (*Critica del Giudizio*) in cui mostrare il punto di unificazione e di derivazione di quei due primi mondi meramente contrapposti.

Ora, il Fichte di Königsberg sembra presupporre la valutazione negativa che già in quel testo veniva espressa in rapporto alla riuscita del tentativo kantiano di unificazione dei due mondi nel 'terzo'

mondo della *Critica del Giudizio*. Ma a partire da questa valutazione acquisita, egli sembra ora negare alla filosofia kantiana persino di essersi elevata alla sfera della vera e propria moralità; e in effetti, se il punto di unità cercato da Kant nella *Critica del Giudizio* viene mancato, i due mondi che si trattava di unificare, e di derivare trascendentalmente dalla loro originaria unificazione/disgiunzione, vengono di necessità riprodotti come estrinseci l'uno all'altro, presupposti come dati e reciprocamente contrapposti.

La conseguenza per la libertà è che in tal modo essa perde qualsiasi contenuto di realtà, mentre quest'ultima risulta limitata all'ambito della visione naturale = e. *Alla libertà resta dunque soltanto la formalità priva di realtà della legge.*

Ma in quanto è ridotta alla formalità di una legge (e questo ci sembra il punto di ulteriore accentuazione nelle critiche fichtiane a Kant), quella libertà non è libertà, *l'azione non riesce a incorporare l'istanza propriamente morale, bensì soltanto quella dell'obbedienza e della conformità formale alla legge* che si esprime nell'imperativo categorico. L'azione risulta così essa stessa privata della sua realtà, e non conosciuta nel suo statuto ontologico in senso trascendentale, come apparizione dell'assoluto nel fenomeno.

Dalla prospettiva fichtiana, quindi, sembra che la *Critica della ragion pratica* sia improntata esclusivamente alla legalità, si arresti entro la sfera peculiare di quest'ultima e non raggiunga il "mondo" della moralità in senso proprio.

Questa lettura è sostenuta da un'osservazione che fa emergere con ulteriore nettezza il distacco fichtiano dalla concezione della ragion pratica kantiana. Si tratta del passo in cui Fichte, riferendosi presumibilmente ad accuse di formalismo che venivano rivolte alla sua dottrina morale, risponde in questi termini: "E' stato trascurato il sentimento (*Gefühl*), che fornisce il contenuto reale della legge formale" (21v).

Non soltanto dunque la dottrina trascendentale della morale non è formale, poiché parte costitutiva di essa è la *realtà* fornita alla legge morale dal *sentimento*; bensì è proprio l'aver trascurato quest'ultimo nella determinazione dell'agire che impedisce a Kant di attingere un terreno superiore rispetto a quello della pura e semplice legalità formale.

Tale brano è particolarmente significativo, poiché per la prima volta ci consente di porre in rilievo l'importanza del concetto di *Gefühl* in rapporto alla dottrina fichtiana dell'agire (*Handeln*). È il sentimento infatti a veicolare la *realtà* nell'azione. Ma non vogliamo riprodurre qui analisi che abbiamo già svolto altrove⁵⁵.

Intanto, l'argomentazione ha dimostrato che alle tre *Critiche* kantiane corrispondono in senso numerico tre mondi, ma in senso propriamente filosofico soltanto due. Il 'terzo' mondo indagato nella *Critica del Giudizio* è infatti solo ricercato, ma non viene propriamente raggiunto. Alla terza *Critica* corrisponde dunque un mondo (quello dell'unificazione e della disgiunzione di e. e d.) solo come indirizzo di ricerca, non in quanto questo mondo sia stato positivamente esposto e filosoficamente conosciuto.

Così, alla triplicità kantiana (ripresa da Schelling e dai suoi seguaci) Fichte può contrapporre la *quintuplicità* come struttura portante della WL. E questo in un duplice senso. Da un lato, infatti, quintupla appare l'"unità sintetica dell'intuizione", in cui la *Fünffachheit* risulta dal raddoppiamento riflessivo in virtù del quale i membri dell'intuizione *strictu sensu* (soggetto intuente e oggetto intuito) vengono elevati dal pensiero al rapporto del fondamento; laddove il pensiero è rappresentato, nello schema fornito dalla WL, dal *punto* di unificazione e in pari tempo della disgiunzione tra soggetto (intuente) e oggetto (intuito), tra ciò che fonda e ciò che viene fondato. Dall'altro, la quintuplicità emerge come struttura formale della WL in quanto esposizione sistematica della filosofia trascendentale⁵⁶.

1.5. WL, *Gotteslehre* e filosofia della storia

Abbiamo visto che la posizione di un 'essere', condotta alle sue estreme conseguenze, conduce necessariamente alla posizione di una materia come sostrato passivo, ostile alla vita e dunque ad ogni possibilità di pervenire a trasparenza autocosciente. I termini del conflitto tra filosofia trascendentale e dogmatismo vengono così ad articolarsi secondo una strategia polemico-metaforica, in base a

55. Cfr. Rametta 1992.

56. Al riguardo, cfr. il nostro Rametta 1994.

cui Fichte contrappone, al concetto della materia, cieca ed inerte, il concetto 'nemico', che propriamente oltrepassa ogni concetto per il fatto stesso di esserne all'origine: quello della *luce*.

Essere – divenire, morte – vita, cecità – vista, materia ovvero tenebra – luce: tali le coppie opposizionali attraverso cui si esprime il contrasto tra WL e 'spinozismo'. L'ultima, in particolare, sembra recuperare Fichte a una tradizione antichissima della metafisica occidentale, che dai greci, attraverso il neoplatonismo 'pagano' e la rielaborazione teologica del messaggio cristiano, avrebbe, sino all'idealismo e oltre, incardinato su quella metafora il suo intero apparato di pensiero. Noi non possiamo certo, qui, approfondire la questione nei suoi risvolti storico-concettuali. Né si tratta di ribadire il carattere tutt'altro che accessorio che il *metaphorein* assume nel discorso filosofico, così come il fatto che la metafora appare in un certo senso farsi valere con una coerenza non sempre consapevolmente dominabile dai singoli soggetti⁵⁷.

Qui vorremmo invece sottolineare un altro punto, di cui il testo di Königsberg costituisce emblematico esempio; e cioè che, pur esprimendosi all'interno di una struttura metaforica che in qualche modo detta le leggi del suo impiego, un pensiero non si lascia mai, da tale struttura, completamente reorientare nelle sue articolazioni e nei suoi esiti. Certo, il fatto che la metafora della luce abbia assunto uno statuto privilegiato all'interno del pensiero occidentale, è stato tutt'altro che irrilevante per la determinazione del concetto di *verità* ad esso proprio. Ma non bisogna nemmeno immaginare il campo descritto dalla metafora come un orizzonte statico e inerte, sotto il quale avrebbero luogo conflitti tali da non spostare mai i confini del *topos* in cui si svolgono. I 'tornei' del pensiero (per usare un'altra metafora, impiegata da Hegel ad illustrare le giostrine cavalleresche della dialettica medievale) non lasciano inalterati i profili dei luoghi in cui si raccoglie lo spazio del loro accadere. Al

57. Sul problema delle relazioni tra metafora e metafisica, cfr. Derrida 1971, ora in Id. 1972, pp. 247-324. Alla discussione di questo saggio, Ricoeur dedica il par. *Meta-forica e meta-fisica* del suo *La metafora viva* (1975), tr. it. Grampa 1986, pp. 372-390 (ma cfr. anche le nn. 20 e 22, risp. p. 22 s. e p. 24 s. dello stesso testo). Alle obiezioni di Ricoeur, Derrida risponde riprendendo la questione nel suo *Le retrait de la métaphore* (1978), ora in Id. 1987, pp. 63-108. I termini del dibattito vengono esaminati, mettendo in dovuto risalto lo sfondo del pensiero heideggeriano e la funzione delle metafore 'luminose', in Rovatti 1988, part. pp. 11-50.

contrario, la metafora rappresenta, di volta in volta, una sorta di trofeo del quale il singolo sistema aspira a assicurarsi il monopolio, in pari tempo stabilendo il valore e il contenuto della verità messa in palio.

Luce e tenebra non si scontrano dunque solo tra loro, ma costituendo l'orizzonte del conflitto che concerne la definizione ed il possesso della verità, si trovano messe in questione e rilanciate come cifre di un'interrogazione rinnovata da parte del pensiero. Perdendo il significato di sfondo neutro, quasi contenitore indifferente alle dispute che in esso avvengono, la metafora viene anche a perdere il privilegio di fungere da istanza flessibile, ma sostanzialmente invariante, nella regolazione grammaticale dei discorsi e della loro polemica, ed essa stessa resa oggetto di manipolazioni e strategie, che possono giungere sino a stravolgerne i tratti originari, a dislocare le linee di confine, ridisegnando così il profilo della metafora stessa.

Perciò, quando Fichte afferma che "la luce *solamente* è, e non è morta, ma vive" (2r, punto 5.); quando precisa che "noi stessi siamo questa luce eterna, che in noi diventa visibile come formantesi, e generante il mondo sempre di continuo nel corso della sua formazione" (ib.); quando infine esprime l'"arte" insegnata attraverso la WL come un "penetrare in questa luce come eterno divenire", poiché "questa è la verità" (ib.), è manifesto l'impiego ponderato di moduli espressivi tratti dalla tradizione della metafisica occidentale e dalla rielaborazione teologica del cristianesimo, così come quest'ultima era stata tematizzata nell'*Anweisung zum seeligen Leben* dell'anno precedente. La questione del significato da attribuire all'assunzione della metafora della luce appare dunque inscindibile da quella del recupero, all'interno della WL *strictu sensu*, di contenuti propri della *Gotteslehre*⁵⁸.

Ma in che senso ciò può aiutarci a intendere l'uso fichtiano della metafora? A prima vista, infatti, sembrerebbe bastare l'indicazione del contesto in cui s'inserisce il nostro testo, contesto che

58. Il riferimento è anche qui alla *Religionslehre* che si sviluppa a partire dallo *Atheismusstreit*, e su cui sono da cfr., oltre all'*Anweisung* del 1806, le lezioni del 1805 *Die Principien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre*, Akad. Aus., II, 7, pp. 369-489.

è appunto quello di un corso universitario, rivolto a uditori con cognizioni piuttosto approssimative sulla dottrina della scienza, e non privi di pregiudizi negativi nei suoi confronti. Tali circostanze potevano far sembrare opportuno l'impiego di moduli espressivi tradizionali, presenti anche nella sfera del linguaggio religioso (benché nemmeno essi, a parere di Fichte, compresi realmente in tutta la loro profondità), per comunicare con mezzi familiari contenuti di pensiero che dovevano apparire (ed in effetti apparvero) di difficile comprensione, quando non addirittura sconcertanti.

Ma con ciò, siamo ben lontani dall'aver esaurito il problema; perché anche a non voler discutere l'effettiva adeguatezza di una simile strumentazione, se misurata in rapporto a un'efficace semplificazione del discorso a fini didattici, l'implicazione tra WL *strictu sensu* e *Gotteslehre* è tematizzata da Fichte a un ben diverso livello di profondità, tale cioè da coinvolgere l'assetto sistematico e il senso complessivo della dottrina della scienza nella sua totalità. Di più, se l'opposizione di luce e di tenebra affonda nelle radici stesse del pensiero occidentale, la questione concernente lo statuto di quella metafora può essere affrontata solo tenendo ben presente questo sfondo, poiché solo in tal modo potrà apparire in tutta la sua portata. Del resto, come abbiamo visto, per la WL tali aspetti non sono che le due facce di un medesimo problema, di una medesima soluzione.

Nei confronti della religione e di quella che per Fichte ne è l'espressione eminente, il cristianesimo, va notato anzitutto come sia soltanto la costruzione, teoreticamente autonoma, della dottrina della scienza *strictu sensu* a consentire, ponendola in pari tempo come necessaria, la contrapposizione tra due diverse interpretazioni del messaggio cristiano, quella paolina e quella giovannea, con la ripulsa della prima e l'assunzione radicale della seconda⁵⁹. Ma per Fichte, la posta in gioco non è solo quella di stabilire quale sia il significato autentico del cristianesimo, né semplicemente di evidenziare la piena conformità ad esso della dottrina della scienza. Ancora più a fondo, si tratta invece di dimostrare l'esclusività del rapporto che stringe assieme WL e religione cristiana, di affermare

59. Sulla dottrina della religione di Fichte, cfr. *l'Introduzione* di Moretto 1989 al volume da lui curato, pp. 11-67, con ampia bibliografia.

il privilegio unico e indivisibile per cui soltanto essa, tra le dottrine filosofiche, sarebbe in grado di recepire quest'ultima nelle sue implicazioni più profonde, quando addirittura di non stravolgerla nella sua ispirazione di fondo. La WL esprimerebbe infatti, nelle forme dell'autocoscienza filosofica, quel medesimo *Logos* che nel Vangelo di Giovanni si era rivelato religiosamente; e che nella dottrina della scienza troverebbe l'unica espressione che gli sia possibile sul terreno speculativo⁶⁰.

Ma una volta giunti a questo snodo, l'implicazione di WL e *Logos* giovanneo investe un ulteriore ambito d'indagine, quello riguardante la costruzione fichtiana della filosofia della storia⁶¹. Ricordiamo come, nel quadro delle sue grandi scansioni epocali, alla WL ed alla sua attualizzazione storica venga assegnata la quinta e ultima, che in certo modo è anche la prima. Infatti, con un movimento caratterizzante la filosofia della storia nella sua globalità, il periodo finale non è tale nel senso che la storia verrebbe in esso a concludersi, bensì in quello, sottolineato con determinazione da Fichte, per cui essa verrebbe autenticamente ad aprirsi per la prima volta; poiché finalmente, a fondamento dell'agire ed operare umani, emergerebbe l'autocosciente "visione", rappresentata nella WL, della libertà infinita dello spirito⁶².

60. Cfr. Fichte, *Anweisung zum seeligen Leben* (1806), la lezione sesta e la relativa postilla, SW, V, risp. pp. 475-491 e pp. 567-574 (tr. it. Moretto 1989, pp. 311-325 e pp. 395-400); WL 1807, 19v (dove Fichte riafferma l'accordo tra la WL e "il cristianesimo nel Vangelo di Giovanni", ma sottolinea anche che quest'ultimo "non è un sistema filosofico: esso non dimostra e non deduce, ma presuppone come noto").

61. Sulla filosofia della storia di Fichte, cfr. Hammacher 1962; Lauth 1964/65 e 1989, pp. 397-421; Meckenstock 1974 (in part. pp. 31-58), dove l'autore mette in rilievo la funzione costruttiva che l'interpretazione del cristianesimo svolge nei *Grundzüge* del 1805/06, ponendola in relazione alla struttura 'quintupla' della WL e della fichtiana filosofia della storia; De Pascale 1977; Di Tommaso 1986 (sul 'primo' Fichte).

62. Nella prima lezione dei *Grundzüge*, Fichte caratterizza l'ultima epoca della storia umana come "l'epoca dell'arte razionale: l'età in cui l'umanità con mano sicura e infallibile si modella come riuscita riproduzione della ragione (...)" (Akad. Aus., I, 8, p. 201, rr. 20-22; Pareyson 1971, p. 1089). Ora, proprio in questo modo l'umanità verrebbe a ripristinare le condizioni della sua prima età ("l'epoca dell'incondizionato dominio della ragione per mezzo dell'istinto: *lo stato dell'innocenza del genere umano*", ib., p. 201, rr. 7-9; tr. it. cit., p. 1088); pur con l'enorme differenza che le condizioni in cui l'umanità viveva al suo inizio erano ad essa meramente *dare*, mentre quelle da raggiungere nella quinta e ultima epoca dovrebbero essere prodotte attraverso l'esercizio della libertà: "L'intero cammino che, conformemente a questo elenco, l'umanità compie quaggiù, non è però altro che un suo ritorno al punto in cui si trovava all'inizio, e

Ora, ciò è proprio quanto consente, da parte di Fichte, l'auto-comprensione della propria vicenda in chiave di destino e di missione epocale. Ma tale autointerpretazione non appare concepibile se non sullo sfondo della *ripetizione* di un annuncio omogeneo, sul piano del contenuto, a quello originariamente religioso inscritto nel Vangelo di Giovanni, benché differente quanto alla forma. Così il cerchio si chiude. La costruzione trascendentale della filosofia della storia non sarebbe possibile senza la sua orientazione in senso teleologico; d'altro canto, tale orientazione non risulta possibile se non nei termini di un'autogiustificazione volta a legittimare, sul piano della storia universale, se stesso e la propria dottrina. A sua volta questa giustificazione, che non riguarda più semplicemente la coerenza logica di una dimostrazione, ma investe gli ambiti dell'esistenza nella sua totalità, è resa possibile dall'implicazione, nel nome di un medesimo assoluto, di religione e filosofia, Vangelo giovanneo e dottrina della scienza, 'Verbo' cristiano e verbo fichtiano. Tuttavia, poiché il contenuto autentico del messaggio evangelico è riconoscibile soltanto sulla base della WL *strictu sensu*, quest'ultima è costretta a presupporre sé a se stessa: l'implicazione esclusiva di cristianesimo e dottrina della scienza è infatti determinabile solo sul terreno, teoreticamente autonomo e preliminarmente definito, della dottrina della scienza stessa.

All'altezza di questa circolarità costitutiva delle relazioni tra WL, *Gotteslehre* e filosofia trascendentale della storia, possiamo dunque fissare una prima dislocazione riguardante l'impiego e il

non ha altro scopo che il ritorno all'origine. Solo che l'umanità deve percorrere questa strada sulle proprie gambe: con le proprie forze deve diventare ciò ch'essa era senza cooperazione da parte sua" (ib., p. 201, rr. 23-28; tr. it. cit., p. 1089). Quanto all'"arte razionale" che contraddistingue la quinta epoca, così Fichte spiega la sua connessione con la scoperta della WL: "(...) con la liberazione dall'istinto razionale diventa possibile la scienza della ragione. Mediante un libero atto della specie tutti i suoi rapporti debbono ora essere organizzati secondo le regole di questa scienza" (ib.; tr. it. cit., p. 1088). Ora, "per la realizzazione di questo compito non basta la conoscenza della regola" (fornita dalla WL in quanto "scienza della ragione"), bensì è necessaria "una particolare scienza dell'agire, che solo l'esercizio trasforma in abilità", e cioè un'arte: l'arte "di organizzare il complesso dei rapporti dell'umanità secondo la ragione in precedenza colta con la scienza" (ib.), grazie alla quale per l'umanità diventerebbe finalmente possibile "presentarsi come una perfetta riproduzione (*Abdruck*) del suo eterno archetipo (*Urbild*) nella ragione" (ib.), in modo da riprodurre, alla *fine*, il medesimo "stato" dell'*inizio*.

significato della metafora. Lungi dall'istituirsi in modello strutturale della configurazione sistematica, il ruolo della luce si riduce a quello di supporto esemplificativo, non privo di forza di persuasione, ma sprovvisto, da parte di Fichte, di una qualunque funzione dimostrativa, di una qualunque capacità 'architettonica' o portante. Ciò appare sufficiente per prendere sin d'ora le distanze da un'eventuale assimilazione di Fichte a predefiniti modelli di pensiero. La WL, infatti, impiega questi ultimi e le loro metafore allo scopo di forzarne il significato, estraniando moduli categoriali ed espressivi dal contesto della loro ricorrenza originaria, in vista della loro assimilazione alla prospettiva trascendentale.

1.6. Aporie del cominciamento

Abbiamo visto che Fichte determina il "mondo nuovo" cui pervenire attraverso la WL come quello "della verità e della certezza, al di là del dubbio e dell'incertezza"; e come in questi termini venisse definito lo scopo complessivo dell'indagine. Da quest'ultimo versante, Fichte procede quindi a svolgere per sommi capi il concetto di dottrina della scienza. Ma proprio a tale proposito, non può essere sottaciuta l'aporia in cui la ricerca si trova nell'attimo del suo cominciamento. La dottrina della scienza è ciò di cui va anticipato il concetto, ma nel contempo l'anticipazione del suo concetto condiziona l'inizio stesso della ricerca, che si trova così a presupporre il risultato del suo svolgimento.

È noto come in Hegel tale aporia venga dominata dalla struttura a "circolo di circoli" del sistema: e non è questo il luogo per dimostrare come tale assetto di pensiero, lungi dal chiudere o vanificare l'aporia, l'assuma fino in fondo quale condizione produttiva in rapporto all'instaurazione del sistema, e simultaneamente quale cifra della storicità di quest'ultimo, la cui chiusura verrebbe in tal modo a configurare la più radicale apertura al 'destino' del suo venir-superato⁶³.

In Fichte, l'aporia del cominciamento sembra intervenire con modalità che oltrepassano la stessa sfera del teoretico, benché necessariamente si trascrivano e giungano a espressione solo in essa.

63. Tra gli studiosi che hanno aperto questa prospettiva ermeneutica, particolare considerazione meritano Bodei 1975 e 1987, Chiereghin 1984.

E cioè: per partecipare in comune alla ricerca, si tratta di assumere *già* “con un senso analogo” quanto viene intrapreso dal maestro; ma è proprio al conseguimento di tale “senso” che la ricerca si volge. Essa viene posta così nell’impossibilità di cominciare, poiché per cominciare presuppone l’apertura di quel mondo nuovo che bisogna disporsi ad accogliere con senso “analogo”; ma sia quel mondo sia il senso nuovo presuppongono che *già* il cammino della ricerca si sia compiuto, poiché soltanto esso è in grado di suscitargli e di esporli: mentre tale cammino sembra non poter nemmeno cominciare, poiché si presuppone *già* giunto alla fine.

Per il pensiero trascendentale, quale quello di Fichte vuol essere, non si tratta di un impedimento da poco. Le condizioni trascendentali della ricerca, infatti, scaturiscono dal corso stesso dell’indagine, che progressivamente si trova a dedurle e tematizzarle nel loro statuto di necessità. Di qui la stretta implicazione, così spesso messa in rilievo da Fichte e dai suoi interpreti, di ricerca sullo spirito umano nei suoi costituenti trascendentali e simultaneamente, o ‘d’un sol colpo’, di ricerca sulla ricerca stessa, di filosofia sulla filosofia, la quale mentre svolge quel suo primo compito di giustificazione trascendentale, giunge a giustificare trascendentalmente se stessa⁶⁴.

Ora, se proprio in ciò consiste la specificità della dottrina della scienza, tanto più imbarazzante dev’essere constatare che tra i presupposti trascendentali della ricerca, che quest’ultima pone e riflette nel corso di se stessa, ve n’è uno che essa sembrerebbe non poter mai né riflettere né porre, e cioè quello della sua stessa impossibilità. Perché delle due l’una: o siamo *già* in possesso di ciò che ricerchiamo, e allora la ricerca è superflua; oppure non lo possediamo, e allora la ricerca è impossibile.

Il paradosso fichtiano sta nel fatto che la ricerca dovrebbe risultare possibile dall’assunzione simultanea, dalla ‘sintetica’ congiunzione di ciò che la rende o superflua, oppure impossibile: “Loro devono *già* sapere in generale che cosa deve risultare, altrimenti

64. A Pareyson 1950 (1976²) spetta il merito di avere per primo posto questo aspetto al centro dell’interpretazione di Fichte. Volti a radicalizzare l’elemento sistematico della prospettiva autoriflessiva e trascendentale di Fichte sono gli studi di R. Lauth, in part. 1965 e 1986. Ad un approfondimento sotto il profilo teoretico della concezione fichtiana della filosofia come “sapere del sapere” è dedicato il volume di Siemek 1984.

non sorgerà in Loro: e questa è l’intenzione di questi prolegomeni” (1r). Ma per “sapere in generale che cosa deve risultare”, “tutti gli esercizi e i preparativi (...) devono essere assunti *già* (corsivo mio, G.R.) con un senso analogo” (ib.), ovvero col “senso nuovo a cui si apre un nuovo mondo” (ib.): gli esercizi e i preparativi, dunque, sono tali solo in quanto vengano *già* accolti con quel senso nuovo, alla ricerca del quale essi devono aprire la via; solo l’essere *già* disposti conformemente a quel senso e a quel mondo fa di quegli esercizi e preparativi ciò che essi sono. Ma viceversa, essi non possono essere ciò che sono se non in quanto quel senso e quel mondo ancora *non* sono, poiché altrimenti sarebbero questi ultimi, e non più gli esercizi e preparativi.

Le cose non vanno meglio se per la soluzione dell’aporia si fa leva sul fatto che Fichte, a rigore, parla di senso “analogo” a quello proprio della WL, e non di questo stesso. Perché l’analogia presuppone come conosciuto e noto ciò che qui più che mai, in quanto è noto, non è assolutamente conosciuto, bensì frainteso e distorto. Della dottrina della scienza, infatti, Fichte esorta i discepoli a “non credere di sapere *già*” ciò che essa sia, poiché “qualunque concetto questo o quello possano averne, io scommetto che è falso” (ib.). E dunque, se non soltanto non si sa, ma non si può nemmeno presupporre di sapere ciò che il senso e il mondo nuovo della dottrina della scienza propriamente siano, tanto più impossibile diventa far leva sull’analogia nei confronti di qualcosa che ancora, per noi, né è né è saputo, per dare inizio al cammino della ricerca.

Tuttavia, l’impossibilità logica dell’inizio è contraddetta dal fatto del suo effettivo prodursi come inizio della ricerca. Infatti, Fichte procede alla presentazione del “concetto preliminare” di dottrina della scienza nonostante la sua apparente impossibilità logica, e fa dunque *già* leva (senza esplicitamente dichiararlo) sul carattere interiormente *pratico* della stessa riflessione teoretica.

Con chiarezza ancora maggiore, del resto, tale carattere di praticità intrinseco al pensiero emerge se affrontiamo l’aporia del cominciamento da un altro versante, concernente “lo scopo” della ricerca che, come sappiamo, “è quello di pervenire alla verità e alla certezza, al di là del dubbio e dell’incertezza” (*loc. cit.*).

Verità e certezza: i due punti cardinali della metafisica moderna, a partire da Descartes e dalla sua scoperta del *cogito*. È stato

messo in rilievo dalla critica, e in particolare da R. Lauth⁶⁵, che il progetto fichtiano di dottrina della scienza prosegue, e in un certo senso porta a compimento, la rivoluzione cartesiana del *cogito*. In effetti, se quest'ultimo doveva passare dall'incrollabile "certezza" in se stesso alla "verità" del mondo obiettivo transitando attraverso la prova a priori dell'esistenza di Dio (ente massimamente perfetto, dunque necessariamente buono e non ingannatore), in Fichte la prospettiva trascendentale non ha più bisogno, per la sua attuazione, di 'dimostrare' l'esistenza di quel Dio che in Descartes sanciva, assieme a quella svolta, l'apertura della tradizione, nelle parole di Kant dogmatica e trascendente, della metafisica razionalista. E non soltanto non ne ha bisogno, bensì non può averne bisogno, nel senso che la confutazione kantiana della possibilità di dimostrare a priori l'esistenza di Dio vietava ad ogni filosofia, che si volesse e si definisse trascendentale, di fare ricorso a quel procedimento per sostenere le proprie dimostrazioni.

Ciò non significa assolutamente che la filosofia perda in Fichte ogni rapporto con l'elemento originario del divino, svincolandosi da quell'abbraccio tra *sofia* e *teosofia*, che col nome di onto-teologia si è voluto costitutivo non soltanto del progetto filosofico 'moderno' (da Descartes a Nietzsche), bensì di quello metafisico *tout court* (a partire da Platone, se non addirittura da Anassimandro)⁶⁶. Al contrario, proprio la WL di Königsberg dimostra che il concetto di dottrina della scienza si era andato evolvendo nel senso di una sempre più profondamente meditata implicazione di WL *strictu sensu* e *Gotteslehre*⁶⁷.

Quanto si vuol dire, allora, non consiste nell'escludere l'elemento religioso e teologico (che in Fichte non si trovano mai separati l'uno dall'altro) dal progetto teoretico e filosofico, quanto segnalare la fondamentale dislocazione che avviene nelle modalità istitutive del loro reciproco rapporto. In Fichte, cioè, non si tratterà

65. Cfr. Lauth 1965 (1), pp. 11-41, ripreso in Id. 1989, pp. 1-23. In questo stesso volume cfr., su Descartes e la filosofia trascendentale, pp. 332-345 e pp. 385-396.

66. Tale è, come noto, la posizione di Heidegger, emblematicamente rappresentata nei saggi raccolti in *Holzwege* (1950) e in *Wegmarken* (1967).

67. Sulla connessione sistematica tra questi aspetti, cfr. ancora Lauth 1965 (3), pp. 73-123, tr. it. in Id. 1986, pp. 23-67.

più di 'dimostrare-che' Dio esiste e, in quanto esiste, è necessariamente buono; né di neutralizzare Dio, in quanto fondamento trascendente inconoscibile, dall'orizzonte della ragion pura teoretica, per farlo riemergere come postulato funzionale alla realizzazione della ragion pratica. Per la WL si tratta piuttosto di dimostrare l'inevitabilità dell'implicazione tra Dio 'in quanto' assoluto, ed il sapere che in quell' 'in quanto' emerge come sapere di Dio nella determinazione dell'assoluto, quindi come sapere che, 'in quanto' tale, necessariamente non è né può essere quell'Uno, che pure non può fare a meno di pensare.

Di qui, la possibilità di una filosofia che mediti costantemente l'assoluto, senza mai oltrepassare la riflessione sulle condizioni di tale pensabilità, e l'attitudine dunque più propriamente trascendentale; di qui, pure, la necessità d'implicare il sapere dell'assoluto ('in quanto' sapere assoluto) nella ricostruzione trascendentale delle articolazioni che formano l'io finito. Ora, se è vero che ciò non può essere fatto senza in pari tempo riflettere sulla propria riflessione, ne segue che il rapporto tra assoluto e sapere assoluto è condizione per la stessa riflessione sulla propria riflessione, per lo stesso filosofare sulla filosofia. Non soltanto, allora, vengono esplorate le condizioni di pensabilità di Dio come assoluto; ma il pensiero di quest'ultimo emerge al fondo della stessa pratica riflessiva che, ricostruendo trascendentalmente le condizioni istitutive dell'io finito, espone in pari tempo le condizioni che rendono possibile il filosofare. L'implicazione tra sapere assoluto e assoluto assurge così a vera e propria 'condizione delle condizioni', poiché si trova presupposta ad ogni tappa della dottrina della scienza.

Ma allora, nemmeno da questo versante il nostro pensiero finito può sfuggire al circolo inevitabile in cui, per Fichte, è necessariamente compreso⁶⁸. La filosofia trascendentale, infatti, riflette le condizioni di pensabilità del suo oggetto e di se stessa, e dunque le condizioni di pensabilità dell'assoluto medesimo; ma viceversa, tale pensabilità è presupposta, sotto la forma del nesso implicativo sapere assoluto – assoluto, all'indagine su quella stessa pensabilità,

68. Sul problema del "circolo" in Fichte, cfr. Duso 1974, in part. cap. terzo, pp. 153-214, e cap. sesto, punti 3. e 4., pp. 328-338.

la quale soltanto rende possibile parlare di un rapporto tra sapere ed assoluto.

In altri termini: la filosofia trascendentale dovrebbe scoprire a quali condizioni quell'implicazione sia pensabile, e necessariamente già sempre pensata; ma appunto poiché già sempre pensata, essa è presupposta già come pensabile a quello stesso tentativo che dovrebbe argomentarne la necessaria pensabilità.

Al circolo del cominciamento prima esaminato, che necessariamente presupponeva come già iniziata, se non addirittura come già finita, la ricerca ancora prima di cominciarla, si aggiunge ora il secondo circolo per cui, all'esplorazione delle condizioni di possibilità del sapere, si presuppone come già possibile il pensiero dell'assoluto nell'implicazione che lo vincola al sapere. All'indagine su ciò che rende possibile il sapere, e dunque il suo rapporto implicativo con l'assoluto, si presuppone l'essere già in atto di questa implicazione, di questo rapporto; per cui all'indagine sulle condizioni sfugge di necessità la 'condizione delle condizioni' dell'indagine, ovvero il nesso qui in questione.

Così, Fichte deve decidere praticamente ciò che è irrisolvibile speculativamente. Ma in questa istanza pratica non è in questione il rinvio all'azione nel mondo, o perlomeno non soltanto questo. Più in profondità, è in gioco l'atto istitutivo del filosofare come tale, eccedente i circoli della logica formale in rapporto ai quali si dimostra impossibile, e la cui possibilità è viceversa mostrata dall'attualità del suo effettivo prodursi.

In tal senso, né l'inizio della ricerca è condizionato dalla sua impossibilità sotto il profilo logico-formale, né l'indagine sulle condizioni del sapere è bloccata dal suo preliminare presupporre la 'condizione delle condizioni' (che la rende possibile) come per principio incostruibile. Il decidere prende posto al cuore dello stesso filosofare, il 'primato della ragion pratica' non implica la fuoriuscita dall'ambito della ragion pura teoretica: ne indica, semmai, il sempre rinnovato scaturire dalla libertà dello spirito come io pensante.

2.1. WL come visione intellettuale. Quintuplicità *versus* triplicità. Lo *Schweben*. Uno e molti

Abbiamo sopra ricordato come a differenza del criticismo kantiano, che si trova disperso nella triplicità di momenti malamente interrelati, la WL voglia realizzarsi ed essere compresa come "tutta d'un pezzo, e assolutamente creativa" (2v).

Con la prima determinazione, Fichte non si limita a contrapporre la sistematicità compiuta della WL all'asistematicità che ancora grava sull'impresa di Kant. Forse con forza ancora maggiore, egli intende sottolineare ciò che più marcatamente rappresenta la WL nella sua specificità, il fatto cioè di essere, più che un pensare, una "visione" (*Einsicht*): un atto del vedere non soltanto nel semplice senso del contemplare un oggetto già formato e 'bell'e fatto', ma del vedere come 'porre-in-forma-vedendo'.

È quello che abbiamo chiamato il tratto 'gestaltico' del filosofare fichtiano, ciò che d'altronde pone il problema dello statuto che la dimostrazione viene ad assumere in questo tipo di pensiero. Perché è evidente, ed è stato più volte enunciato da Fichte, che non è possibile seguire le catene dimostrative della WL senza in pari tempo *intuire*, dirigere il proprio sguardo all'interno (*ein-sehen*) delle sequenze delle parole-schemi. Senza questa capacità di autonoma visione e messa-in-forma, della WL resta soltanto la superficie, formalizzabile a piacimento, d'immagini che inseguono altre immagini, di segni che inseguono altri segni.

In tal senso, la dottrina della scienza non è e non può essere, a nostro avviso, concepita alla stregua di un sistema logico-formale,

assiomatizzabile in base a un sistema di simboli costruito *ad hoc*, e privata del tratto per così dire 'immaginale', cui pure Fichte imputa più volte il sorgere di numerosi e gravi fraintendimenti. Di questi, addirittura egli stesso sperava un giorno che i continuatori della WL avrebbero potuto liberarsi, costruendo un linguaggio perfettamente adeguato al senso trascendentale dei contenuti espressi nella dottrina¹. Forse, qui Fichte sconta una problematizzazione del nesso tra pensiero e linguaggio troppo condizionata dalla sua concezione della *Darstellung*; forse, subisce ancora troppo il fascino di un 'ideale' che pone nella rappresentazione pienamente adeguata alla verità da rappresentare il *summum bonum* del filosofare.

Di qui, l'idea che il linguaggio sia un mero accessorio del pensiero, e la strumentalità della rappresentazione rispetto al contenuto da rappresentare, posizioni che contrastano con altre, per noi ben più radicali e dirompenti, quali l'infinità per principio delle rappresentazioni, le analisi sulla matrice linguistica dei sistemi basati sul "sostantivo" e sull'essere, la necessità di dire e di pensare quel Principio, che del linguaggio non può fare a meno se vuole apparire, ma che vi può apparire solo come ciò che in esso, apparendo, vi compare 'in quanto' sempre altro, come la serie delle "x." che si sviluppa all'infinito.

1. Cfr. BWL, dove Fichte, in un'osservazione aggiunta alla seconda edizione, scrive: "Vi è altresì un sistema della terminologia filosofica, necessario in tutte le sue parti dedotte e da dimostrarsi come necessario, ottenuto per mezzo della regolare progressione secondo le leggi della designazione metaforica di concetti trascendentali (la tr. it. cit. reca qui, evidentemente per una svista, "trascendenti", G.R.) (...) questa terminologia sistematica nazionale deve essere stabilita prima che sia compiuto il sistema stesso della ragione (...) Con la determinazione di questa terminologia, la filosofante facoltà del giudizio finisce l'opera sua;" poiché quest'ultima non è ancora completata, Fichte spiega il carattere "provvisorio" che per lui riveste la terminologia: "finché essa un giorno possa essere fissata in modo universale e per sempre valevole" (BWL, p. 118, 2. Anm.; Tilgher-Costa 1987, p. 20 s.). Cfr. ancora il *Sonnenklarer Bericht* del 1801: "Se (la WL - G.R.) avesse potuto incominciare subito nel modo in cui essa terminerà certamente, con il crearsi un sistema di segni assolutamente peculiare ad essa, i cui segni significhino soltanto le sue intuizioni, e le loro reciproche relazioni, e assolutamente nient'altro, allora certo non avrebbe potuto essere fraintesa, però neppure sarebbe mai stata compresa, e passata dallo spirito del suo primo creatore in altri spiriti" (Akad. Aus., I, 7, p. 236 s.). È sulla base di passi come questi, che Widmann interpreta la WL "formal als ein im modernen Sinne streng axiomatisiert konzipiertes System" (Widmann 1977, p. 29). Sulla questione cfr. anche Zahn 1981.

"Tutta d'un pezzo", allora, la WL può esserlo soltanto in quanto è un unico sguardo, un unico "colpo d'occhio" (*Blick*)²; ma d'altro canto, non potrebbe essere la visione che è senza articolarsi nel linguaggio delle immagini, o più precisamente di quelle "immagini d'immagini" che sono le parole. Perché non è solo la moderna ermeneutica che ha scoperto il linguaggio come ciò che fornisce e pre-orienta la molteplicità dei nostri accessi all'essere e al mondo. L'assunzione del linguaggio a schema precosciente di prefigurazione logica attraversa tutta la corrente della filosofia classica tedesca; e anche qualora si volesse seguire la contrapposizione, di matrice fichtiana, tra una filosofia trascendentale epistemologicamente giustificabile, che avrebbe i suoi campioni in Kant e in Fichte stesso, ed un idealismo speculativo che ricadrebbe nella prospettiva epistemica del vecchio dogmatismo, e sarebbe dunque razionalmente ingiustificabile, non può essere negata l'esistenza di una comune consapevolezza che, soprattutto in Fichte e in Hegel, emerge proprio in rapporto ai condizionamenti inconsciamente veicolati, sui soggetti e sulla loro comprensione del mondo, dal linguaggio e attraverso il linguaggio.

In Hegel, tale consapevolezza si esprime nella sua massima maturità teorica nella seconda prefazione della *Scienza della logica*; qui, il linguaggio è inteso come il veicolo preconsciouso e onnipervadente di quell'"istinto logico", che nella sua forma antropologica stende sul mondo la 'gabbia d'acciaio' della totalità razionale. Il linguaggio, dunque, appare non soltanto come ciò che delinea l'orizzonte entro il quale si attuano le diverse comprensioni dell'essere e del mondo, ma come il mezzo attraverso cui l'effettualità dell'"elemento logico" può dispiegarsi in senso soggetto-oggettivo. Così, esso diventa luogo di raccolta e stratificazione del patrimonio

2. Su ciò, cfr. in part. WL 1801/02, par. 4.: "la dottrina della scienza, che appunto è il sapere del sapere, non è una quantità di conoscenze, non è un sistema o una combinazione di proposizioni, bensì essa è assolutamente un unico, indivisibile sguardo (*Blick*) (...) La dottrina della scienza non deduce progressivamente in una serie semplice, quasi come in una linea, secondo la legge della conseguenza (...) bensì è consequenziale da tutti i lati e reciprocamente, sempre a partire da un punto centrale verso tutti i punti, e da tutti i punti indietro, come in un corpo organico" (Akad. Aus., II, 6, pp. 140-142). Allo stesso modo, nel *Privatissimum* del 1803 Fichte osserva che il *Wissenschaftslehrer* "denkt (...) nicht, sondern schaut" (Akad. Aus., II, 6, p. 347; tr. it. cit., p. 103). Per altri rimandi cfr. *supra*, nota 17 del cap. 1.

categoriale che la logica speculativa assume il compito di ricondurre a consapevolezza sistematica³.

Quando Fichte, ben prima che Hegel stendesse la sua prefazione, interpreta la parola come la "immagine di un'immagine", egli fa del linguaggio il luogo per eccellenza di quello "schematico", attraverso cui lo "A." del principio appare sempre 'come' qualcosa d'altro da se stesso. E poiché la riflessione, quale Fichte la intende, si afferma come "in quanto dell'in quanto" (cioè come la riflessione che lo schema volge su di sé, riconoscendosi infine "in quanto" tale), essa conduce ad autoconsapevolezza la schematicità di cui la lingua è l'espressione originaria. Non 'vede' essa infatti, schematizzandola, quella visione 'originaria' che costituisce l'io reale, esso stesso produttivo d'immagini e di schemi, – anzi, come ancor più radicalmente sostiene Fichte, esso stesso 'schema'?

Ma allora: se la WL si trova al culmine di una sequenza genetica di schemi che essa deriva l'uno dall'altro; se ciascuno degli schemi 'presenta' (*darstellt*) una visione (ovvero una messa-in-forma) del Principio unico e inderivabile; dal momento in cui la WL dovesse recidere il legame con il linguaggio e le sue parole, che della schematicità esprimono il momento originario e immediatamente legato alla vita, non reciderebbe essa il legame che la vincola al suo stesso essere 'visione'? E in tal modo, non verrebbe a compromettere, nei suoi stessi presupposti, la possibilità di fare ritorno, con occhio rinnovato, a quella vita dalla quale si era allontanata, elevandosi a riflessione filosofica?

La via prospettata da tali interrogazioni, ci sembra, spinge a negare la possibilità di una trasformazione in senso assiomatico-formale della WL, ed evidenzia il carattere fuorviante assunto dai tentativi, pur esemplari nel rigore con cui hanno dato attuazione al loro assunto interpretativo, di matematizzarne l'impianto dimostrativo⁴. A nostro avviso, tale impresa cade nella contraddizione, davvero incompatibile con la WL, di elaborare una dottrina della scienza cieca, ovvero priva di visione proprio perché priva del suo

3. Per un commento a questo testo, cfr. Rametta 1989, p. 173 ss.

4. Ci riferiamo ai lavori, comunque ricchi di penetrazione e intelligenza, di Widmann 1961 e 1977. Cfr. *supra*, nota 1.

rapporto con la schematizzazione originaria di quest'ultima, che avviene nel linguaggio.

Il prezzo pagato da questa cecità sarebbe inoltre quello di recidere il legame della dottrina della scienza con la vita, che è possibile ripristinare solo in quanto si assuma radicalmente il detto di Fichte, quando afferma che il *Wissenschaftslehrer* "non pensa, ma guarda"⁵. Non è possibile separare la 'forma' che la visione assume nella sequenza delle dimostrazioni dal 'contenuto' di cui essa di volta in volta è visione: semplicemente perché in tal modo se ne annullerebbe il carattere di 'visione', svuotandola della 'vista' (*Ansicht*) che nell'atto del 'vedere' (*Ein-sehen*) viene simultaneamente istituita e messa-in-forma.

Ecco allora che il senso dell'essere la WL "tutta d'un pezzo" non può disgiungersi dal suo dispiegamento nel linguaggio della *Darstellung*, la quale esprime, come connessione genetica di schemi prodotti dalla riflessione, l'attività di schematizzazione originaria che si realizza nelle operazioni dell'io reale; e che solo in veste di linguaggio può essere propriamente 'visione', ovvero schematizzante messa-in-forma, nella 'immagine' della WL, della 'immagine' che la coscienza reale è a sua volta come originaria attività di schematizzazione.

Ma allora, ecco anche dischiudersi il senso dell'asserzione per cui la WL è "assolutamente creativa". Se infatti essa è visione riflessa di quella visione originaria che caratterizza la coscienza nella sua posizione "comune" o "naturale", essa implica, per il fatto stesso di esistere, la possibilità della libertà, l'esercizio di quella capacità di sollevarsi al di sopra e oltre l'immediatezza dell'essere e del dato, indispensabile al prodursi della messa-in-forma filosofica dell'io naturale. Non si tratta infatti, in questa sequenza genetica di schemi, della processione ontologicamente necessaria di livelli differenziati di essere, ma della precipitazione concettuale degli atti di libertà prodotti dall'io riflettente, quando elevandosi sullo schema di volta in volta posto, procede alla ricerca delle sue ulteriori condizioni di possibilità, in esso non ancora poste, bensì soltanto irriflessivamente presupposte.

5. *Loc. cit.*, cfr. *supra*, nota 2.

Ecco perché Fichte scrive che il “sapere del sapere (ovvero la WL, G.R.) in generale ha la x. soltanto nello schema vuoto: qui non si perviene ad alcun sapere reale” (2v).

Alla WL, in quanto sapere del sapere ‘come’ sapere, non spetta di produrre conoscenza in senso empirico-obiettivo. In essa non v’è nulla, propriamente, che sia conoscitivamente valorizzabile, che possa condurre a incrementare il potere di disposizione del soggetto sulla ‘vita’, una volta che questa sia stata ‘uccisa’ ed ipostatizzata in essere. In tal senso, al suo interno non è prodotta alcuna conoscenza ‘reale’, che pretenda cioè di descrivere e/o attivamente interferire con la dimensione oggettuale di ciò che appare come dato.

Di più, già la x. è nient’altro che schema, e il ‘sapere del sapere’ non sarà altro, da questo lato, che schematizzazione degli schemi da esso stesso impiegati per schematizzare o rappresentare, entro la struttura epistemologica, quegli altri schemi, ‘originari’, di cui è intessuta la coscienza, o meglio ancora: nei quali l’attività costituente in senso trascendentale di quest’ultima si esprime e si obiettiva, obliandosi nel prodotto e scambiando quest’ultimo per realtà ‘vera’, per ‘essere’ e ‘obiettività’.

Sarebbe dunque assolutamente erroneo e fuorviante interpretare l’asserzione sopra riportata sulla ‘vuotezza’ e ‘schematicità’ della WL, nel senso che i momenti dell’esposizione di quest’ultima sarebbero da dislocare tutti all’interno di una medesima serie, di pertinenza esclusiva dell’io filosofante e costruttore. Al contrario, la schematizzazione costruttrice può prodursi soltanto in quanto tange, espone, schematizza appunto un originario.

Che i momenti della rappresentazione siano schemi non soltanto non esclude, bensì necessariamente implica che, una volta posti ‘in quanto’ schemi, essi siano aperti-a, ovvero in essi giunga ad espressione un originario al tempo stesso *tutto* esposto e *tutto* irriducibile ad esposizione (ovvero a schema). In altri termini ancora: la condizione di pensabilità dello schema ‘in quanto’ schema implica necessariamente, a condizione della sua stessa possibilità (in pari tempo conoscitiva e ontologica), che esso sia schematizzazione di un non-schematizzabile, che pure ‘in quanto’ non-schematizzabile appare già schematizzato e ‘in quanto’ schema. È proprio della logica stessa dell’originario che esso sia già-sempre schema, e solo laddove si dia schema, ma che in pari tempo, ‘in quanto’ tutto

immanente o interno alla rappresentazione, le sia drasticamente in-costruibile ed irriducibile⁶.

Proprio nel sapere dello schema ‘in quanto’ schema, dunque, la WL si produce come dispositivo filosofico *potente*, ovvero capace di (*Vermögen*) esperire e rappresentare efficacemente ed effettivamente l’originario. Viene così a cadere, da un lato, l’accusa jacobiana dell’autosufficienza nichilista del sapere, cui esso verrebbe a soggiacere nella fichtiana dottrina della scienza; ma viene meno, anche, la lamentazione sul fatto che in Fichte mai potrebbe giungere ad esposizione la ‘cosa stessa’, poiché in essa (e dunque nel sapere ‘in quanto’ sapere) sarebbero abbracciati ‘soltanto’ schemi, o proiezioni, o fantasmi dell’immaginazione trascendentale.

Può capitare allo stesso Fichte di abbandonarsi a questo tipo di strategia retorica, ma in questi casi è indispensabile tenere presente il contesto in cui tali *topoi* vengono impiegati. Si tratta infatti perlopiù di contesti fortemente polemici nei confronti degli sviluppi che alla filosofia dell’idealismo erano stati dati da Schelling e Hegel⁷, e che sempre più (è certo superfluo ricordare che il 1807 è l’anno di pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*) si andavano affermando come egemoni nel panorama filosofico e intellettuale dell’epoca.

Abbiamo esaminato il *GrundIrrthum* nel quale secondo Fichte l’idealismo speculativo dei due antichi alleati faceva risprofondare il pensiero, cioè la presupposizione dogmatica dell’essere. Di fronte a tale abbaglio metafisico, a tale ingenuità epistemica che scambia i prodotti della propria riflessione per le strutture obiettive della natura e dell’essere, Fichte sottolinea il carattere *schematico* del nostro sapere; in rapporto alla presunzione di costruire il sistema della realtà in sé e di pervenire così all’assolutezza del sapere, il “sapere assoluto” della WL si esprime e si afferma in quanto tale come sapere della propria schematicità. La sua incondizionatezza non consiste nella totalizzazione dell’essere, bensì nel riflettere sé come incondizionata e originaria radice dello schema condizionato e irriflessivamente proiettato sull’essere.

6. Su questo movimento, cfr. Radermacher 1970.

7. Cfr. ad es. lezione sesta, 11v.

Di qui, allora, la torsione retorica che, nel ribadire il carattere schematico-proiettivo del sapere, lo esprime come se fosse una diminuzione rispetto all'ideale del conoscere, inteso ancora alla stregua della compiuta *adaequatio intellectus et rei*. In realtà, poiché l'essere stesso, rispetto a cui l'adeguazione andrebbe misurata, è proiezione schematizzata dell'attività trascendentale, Fichte non può assumere tale ideale come valido, neppure da un punto di vista regolativo. Così verrebbe meno alla radice la libertà della coscienza, il carattere stesso della sua produttività in senso indissolubilmente pratico e conoscitivo. Quel presunto ideale, dunque, deve andare in frantumi nella prospettiva della dottrina della scienza.

Da tale punto di vista, la determinazione della WL come "arte" in pari tempo libera e compiuta assume un nuovo, decisivo significato. Si tratta del già menzionato principio dell'infinità della rappresentazione, del fatto che dell'unica e assoluta verità, dell'unico e solo "sapere assoluto", si diano tuttavia per principio un'infinità di esposizioni possibili. In tal senso, la dottrina della scienza è costruzione libera e creativa non perché svincolata dall'originario, ma perché l'originario si espone per principio in una infinità di 'modi' o di rappresentazioni possibili. Così la WL è "arte", abilità costruttiva e creativa, che né deve ri-produrre imitativamente modelli, né deve adeguarsi a un già dato e prefissato, bensì viceversa può rappresentare l'implicazione originaria tra assoluto, sapere assoluto e coscienza in un'infinità di possibili 'modi'.

Ciò che resta inalterato è la struttura dell'implicazione: di qui l'unicità esclusiva ed 'assoluta' del sapere. Ciò che viene meno, invece, è il principio dell'univocità della rappresentazione: *perché* unica e medesima è la struttura originaria, *perciò* infinite devono esserne le esposizioni possibili.

Queste ultime sono vincolate alla struttura dell'originario solo in quanto irriducibilmente *libere* rispetto ai modi della sua sistematica costruzione. Anche in tal senso, allora, l'arte del filosofo trascendentale può venir detta *fertig*: essa è tale in quanto capacità (*Vermögen*) di costruzione rappresentativa, in quanto 'agilità' nella variazione per principio illimitata delle configurazioni del sistema.

Ma se A. e x. sono soltanto vuoti schemi, è anche perché ciascuno viene assunto nella sua separatezza dall'opposto, che pure ne è implicato di necessità. Ciò esplicita Fichte, quando ribadisce

che "nessuno dei due è per sé giusto e vero, bensì la verità è presente in ambedue soltanto" (3r).

Si tratta di un'altra delle determinazioni fondamentali che troviamo nella lezione di apertura del corso di Königsberg. Dal punto di vista teoretico, essa determina la specificità concettuale della WL: quest'ultima, come ben chiarisce anche l'inizio di WL 1804², non si trova né nel principio dell'unità inteso come assoluto e indipendente (lo "A." di cui sopra), né nel principio della molteplicità e della infinitezza empirica (= "x."); piuttosto, il suo *Mittelpunkt* si trova *tra* ambedue, e in quanto tale risulta anche impossibile, o perlomeno fuorviante, simboleggiarlo nell'immagine del punto⁸. Esso è piuttosto il movimento del *librarsi* oscillatorio dall'uno all'altro dei momenti, è l'andamento di un pensare che pensa l'unità come separata, ma in pari tempo indissolubilmente unita alla molteplicità, così come fa con quest'ultima rispetto alla prima.

Ecco allora che il principio dell'unità non emerge soltanto come uno dei poli tra cui si svolge l'oscillazione dello *Schweben*, bensì anche come una delle determinazioni proprie della riflessione interpretante il rapporto tra l'uno e il molteplice. Viceversa, la differenza e il "differenziare" (3r) non designano solamente il lato della x., bensì anche la determinazione della riflessione che, in indissolubile distinzione e congiunzione con l'unità, riflette quella relazione. Eccoci dunque già posti di fronte allo schema della *quintuplicità*, considerato da Fichte il più adeguato alla raffigurazione della filosofia trascendentale, e contrapposto alla predilezione della *triplicità* propria non solo del criticismo kantiano, ma anche dei sistemi 'dogmatici' di Schelling e Hegel⁹.

Appare evidente che non di alchimismo numerico si tratta, ma di differenziazioni fondamentali in rapporto all'impostazione stessa delle due maniere di pensare, quella dogmatico-metafisica, da un

8. Cfr. WL 1804², 4. conferenza. Dopo avere costruito lo schema comprendente le tre critiche kantiane, l'opposizione pensiero ed essere, il punto della genesi e lo "A." dell'assoluto, Fichte osserva: "ho detto che la WL si trova nel punto. Mi è stato chiesto, se essa non si trovi piuttosto in A. La risposta più precisa è che essa, in senso proprio e rigoroso, non si trova in nessuno dei due, bensì nel punto dell'unità di entrambi" (Akad. Aus., II, 8, p. 53). Sul problema dei rapporti tra unità e molteplicità in Fichte, cfr. Gloy 1981, pp. 83-130; Meckenstock 1983; Janke 1985, in Gloy 1985, pp. 217-237.

9. Al problema della *quintuplicità* come struttura portante della dottrina della scienza è dedicato Meckenstock 1974.

lato, quella critico-trascendentale dall'altro. Alla triplicità viene infatti a mancare, secondo Fichte, la comprensione di ciò che costituisce la coscienza come coscienza libera e pensante, la raffigurazione dell'autoriflessività come tratto determinante delle attività spirituali e innanzitutto del filosofare.

Infatti, la quintuplicità è risultata anche a noi dalla semplice riflessione sull'unità e la distinzione dei due lati del rapporto (A. e x.), i quali non venivano lasciati sussistere in quanto separati dalla relazione, bensì immediatamente coinvolti e riflessi attraverso di essa. 'Unità' (= A.) e 'molteplicità' (= x.) non risultavano allora semplicemente 'A.' e 'x.', bensì anche immediatamente come 'unità' e 'distinzione' *fra* entrambi. Ma in tal modo, 'unità' diventa già immediatamente riflessione sull'unità, 'distinzione' riflessione sulla distinzione, il pensiero che poneva 'A.' e 'x.' immediatamente autoriflessione, ovvero riflessione su di sé, sulle proprie operazioni, e sui rapporti che da tali operazioni scaturiscono.

In altri termini, non appena posti A. e x., è già posta 'd'un sol colpo' la loro unità (volendo 'contare', il terzo elemento dello schema), e la loro distinzione (quarto elemento), così come il movimento (*Schweben*) che si libra *tra* i 'quattro' (tra A. e x., e così *simultaneamente* 'tra' la loro unità e la loro distinzione, *ovvero* tra l'unità e distinzione della loro unità e distinzione).

Se, come talvolta fa lo stesso Fichte, assumiamo i due primi termini come distanziati su una stessa linea, e in corrispondenza ad essi, ma una riga più in basso, poniamo gli altri due, allora il punto d'intersezione risultante dal congiungimento in diagonale di tali estremi figurerebbe come 'quinto'. In esso potrebbe leggersi il punto della riunificazione delle distinzioni, e in tal caso queste ultime verrebbero considerate come date, o presupposte, ed esso scaturirebbe come risultato geneticamente derivato, o posto.

Viceversa, in esso potrebbe leggersi il luogo dell'origine di tali distinzioni, a partire dal quale esse dunque scaturirebbero. E anche in tal caso, quel 'quinto' sarebbe in pari tempo sia l'uno (punto di raccoglimento nell'unità) sia l'altro (punto di rottura dell'unità, luogo genetico della distinzione), e né l'uno né l'altro (quelle determinazioni infatti vanno concepite 'd'un sol colpo', e non pensate meramente come giustapposte l'una accanto all'altra).

Ma da questa sovradeterminazione del suo senso, appare in tutta la sua inadeguatezza il tentativo di raffigurare in un 'punto' ciò che può prodursi effettivamente come tale solo in forma d'*atto*: simultaneo raccogliere nell'uno e genetico, trascendentale produrre delle distinzioni. Se il pensiero è tale attualità, come può dunque venir raffigurato a sua volta in un 'distinto', ovvero nel punto dell'intersezione come 'quinto' elemento dello schema?

È evidente che con la metafora del "librarsi" Fichte intende scongiurare l'ipostatizzazione del pensare, che un'assunzione puramente 'letterale' dello schema della quintuplicità provocherebbe. Il filosofare, infatti, non è una posizione 'tra' le altre (propriamente, esso neppure è, e dunque tantomeno è *posizione*), ma il movimento del prodursi di questo stesso *tra*, 'in quanto' simultaneo, trascendentale generarsi del porre e delle posizioni poste.

In altri termini, il pensare non può occupare un 'luogo' dello schema, poiché esso stesso è la totalità dello schema. Perciò, potremmo dire che la WL non ha luogo, nel senso in cui il 'quinto' che la dovrebbe schematizzare è in pari tempo gli altri quattro, e dunque né l'uno né gli altri. Emerge così l'irriducibilità della WL come assoluto atto (l'"unico sguardo" di cui si parla in WL 1801/02) alla sua propria rappresentazione, e dunque l'illimitata apertura del campo proprio di quest'ultima (o meglio: la rigorosa chiusura dell'esposizione comincia ad apparire come il riflesso, nell'unicità propria di essa, dell'infinità quale principio delle molteplici rappresentazioni possibili).

Al contrario, la forma della triplicità non appare a Fichte adeguata a esprimere l'autoriflessività come carattere costitutivo della coscienza e della libertà, poiché in essa ci si arresta al momento *immediato* della posizione dei termini, senza ulteriormente riflettere questo porre. I termini appaiono così ipostatizzati nella dimensione dell'essere, il movimento trascendentale che, ponendoli, in pari tempo li riflette e vi si autoriflette, risulta appiattito alla superficie di quella che allora si può spacciare per ontologica *deduzione* dei termini, nella loro realtà *in sé*.

Ecco perché nell'opposizione di quintuplicità e triplicità si esprime 'schematicamente' l'irriducibile opposizione tra dottrina

della scienza come autentica filosofia trascendentale, basata sull'autoriflessione e dunque sulla libertà, e idealismo assoluto o dell'identità, basato sull'ipostatizzazione non riflessa in categorie e strutture dell'essere di operazioni epistemiche prodotte dal soggetto e non condotte ad autoriflessione come tali.

2.2. WL e scienze empiriche

In tal modo, è possibile misurare anche la distanza che separa la scientificità della WL da quella che si attribuiscono le altre scienze non filosofiche. Qui, però, si tratta subito di sgomberare il campo da equivoci che il termine 'distanza' potrebbe provocare. Sarebbe infatti erroneo, e non conforme alla posizione di Fichte, intendere quella distanza come una separazione astratta tra due modalità del sapere che nulla avrebbero reciprocamente in comune. Al contrario, per Fichte è esattamente nel concetto del sapere che si stabilisce la necessità della relazione tra dottrina della scienza e scienze empiriche. In quanto meditazione sul concetto del sapere e sulle condizioni della sua possibilità, essa indaga su ciò che rende 'sapere' il sapere, e in tal modo presenta il sapere nel suo concetto essenziale, cui essa riserva il nome di "sapere assoluto".

Ciò facendo, essa in pari tempo dimostra l'impossibilità dell'esistenza di più concetti del sapere, o altrimenti detto, sostiene la strutturale *univocità* di ciò che rende 'sapere' il sapere. Fichte ritiene che solo in tal modo sia possibile comprendere il sapere nella sua origine trascendentale; e poiché soltanto comprendendo il sapere nella sua origine trascendentale è possibile comprendere le stesse scienze 'positive' nella loro scientificità, ovvero in quanto modi del sapere, l'univocità di senso del 'sapere' diventa condizione imprescindibile per la stessa comprensione delle scienze non-filosofiche; non nella particolarità delle loro pratiche d'indagine, ma in ciò che ne stabilisce la valenza propriamente conoscitiva.

Peraltro, quello che potrebbe apparire un mero presupposto è assunto da Fichte come premessa ipotetica da cui partire nella ricerca, mentre al corso concreto di quest'ultima spetta di confermare l'ipotesi iniziale nel suo carattere di verità. Più precisamente, la ricerca cui dà luogo l'ipotesi dovrebbe giungere a dimostrare che essa, assunta all'inizio in veste di problematico presupposto, emerge

come l'unica verità possibile, senza la quale cioè ogni spiegazione della coscienza sarebbe autocontraddittoria o impossibile.

Il concetto del sapere è dunque ciò che accomuna la dottrina della scienza, come riflessione del sapere su se stesso ("sapere del sapere"), e le singole scienze 'reali' (termine sotto cui non bisogna intendere in questo caso le ulteriori discipline in cui si articola la WL come 'filosofia reale', bensì le scienze positive della natura). La distanza di cui sopra si è parlato va allora intesa solo in rapporto a tale comunanza, al fatto cioè che la WL si proclama scienza e modo del sapere così come fa "ogni scienza reale" (2v).

Tuttavia, lungi dall'appiattare la differenza, che nel campo del sapere si produce, tra WL e scienze positivamente intese, la loro origine comune non fa che accrescerne l'evidenza. Ciò emerge da quanto Fichte sostiene, sempre in apertura del corso del 1807, distinguendo i due lati (soggettivo e oggettivo) da cui si può procedere per definire la WL. La relazione tra quest'ultima e le scienze 'reali' riguarderebbe l'aspetto 'obiettivo', e in tale prospettiva la WL sarebbe anzitutto "dottrina di come il sapere si fa e sorge, la sua storia (*Geschichte*) prima della sua nascita" (ib.).

Nella considerazione della WL dal punto di vista obiettivo, dunque, è posto in primo piano il carattere geneticamente dinamico delle sue procedure dimostrative, consistenti nella derivazione o posizione, entro la cornice del sistema, di momenti che sul piano della coscienza originaria appaiono semplicemente come 'fatti', assunti come dati 'morti' perché non autoriflessivamente ricondotti sotto lo 'sguardo' del pensiero, che solo può ricostruirli nel loro scaturire come trascendentalmente possibili. Quest'ultimo aspetto, concernente il livello specifico cui si pone il *Wissenschaftslehrer*, è in particolare sottolineato dall'impiego combinato del termine *Geschichte* e della locuzione paradossale, per cui tale "storia" del sapere avverrebbe "prima della sua nascita".

Riguardo al primo termine, possiamo notare che, quando si tratta di designare una modalità conoscitiva equiparabile al resoconto non dimostrativamente orientato di elementi presupposti, ovvero assunti come 'belli e fatti', la lingua tedesca offre a Fichte la parola *Historie*, che nella sua radice reca impresso il carattere del riportare narrativamente, nel senso determinato di un 'recare notizia' di quanto sarebbe accaduto o accadrebbe. Certo, nel suo

significato originario, e cioè greco, la *historie* non si limita a riportare fatti semplicemente registrandoli; nella trasmissione di essi alla posterità (affine in questo alla nozione latina di *traditio*) è indissolubilmente compreso il 'rendere conto' degli eventi che si narrano, non soltanto nel senso della loro esplicazione razionale e causale, bensì anche in quello più profondo della loro giustificazione sul piano morale. Il narrare dello storico produce così una stratificazione, una complicazione dei livelli semantici che non consente di separare il piano neutralizzato in senso obiettivante, proprio di una pura e semplice descrizione di come davvero sarebbero andate le cose, dalla ricerca delle cause e dei motivi che ne consentono la comprensione in chiave razionale, e dall'esercizio del giudizio, dall'approvazione o disapprovazione delle gesta narrate e degli attori che le compiono da parte dello storiografo¹⁰.

Dobbiamo allora constatare senz'altro che tale termine viene a subire, nella sua accezione fichtiana, una sensibile riduzione del suo contenuto semantico e concettuale; ma che tale riduzione consente anche, al nostro filosofo, d'impiegare allo scopo di designare l'atteggiamento riproduttivo-passivo, nei confronti della realtà, che è il costante obiettivo della polemica anti-dogmatica svolta dalla WL.

Come abbiamo visto, ad un reale che al soggetto s'impone alla stregua di mera datità, corrisponde nel dogmatismo la sua assunzione puramente passiva nella coscienza. Ora, sul piano delle strategie più propriamente conoscitive, tale impostazione 'metafisica' della relazione soggetto-oggetto si riflette in quel descrittivo 'raccontare' a posteriori, in quel recare notizia empiricamente condizionato, che Fichte stigmatizza sotto il nome di *Historie*¹¹. E il carattere empirico-accidentale di tale modalità di conoscenza (appunto nel senso per cui essa sarebbe priva dell'universalità e necessità proprie del sapere rigoroso o autenticamente 'scientifico'; determinazioni che verrebbero dimostrate come proprie di esso, e in pari tempo ricondotte all'orizzonte della loro possibilità a priori,

10. Cfr. Koselleck 1979, tr. it. Marietti Solmi 1986, in part. pp. 30-55.

11. Per l'impiego del termine in WL 1807, cfr. 14v e 19r. In ambedue i contesti, si sottolinea come il sapere empirico e osservativo proprio dell'*Historie* manchi di evidenza, e sia perciò impossibile, per chi ad esso si arresti, comprendere il pensiero "creativo e genetico" proprio della dottrina della scienza. Per il termine *Geschichte* in rapporto alla concezione dell'autocoscienza in GWL, cfr. invece Claesges 1974.

da un'altra forma di sapere 'universale e necessario', ovvero la filosofia trascendentale) egli ha di mira quando definisce l'opposizione tra sapere fattuale e sapere trascendentale.

In rapporto alla x., ovvero alla determinatezza della coscienza finita, abbiamo visto come il compito della WL consista nel "compenetrarla, per sottrarla". All'opposto, tuttavia, ci si può limitare anche a osservarla "nel suo carattere compiuto", ed a considerarla nel complesso "delle sue altre caratteristiche. Empiricamente" (2v). Ciò è appunto quello che fanno le scienze sperimentali, il cui dogmatismo riflette acriticamente il pregiudizio obiettivistico.

È in relazione a un atteggiamento siffatto che "deriva anche la *molteplicità*": la x. si presenta infatti, all'osservazione empirica, come divisa e separata, e così "la ottiene" "chi la osserva solamente essente" (ib.).

Ciò consente una duplice considerazione, rispetto all'operare concreto delle scienze e al dogmatismo filosofico che ne rappresenta l'elaborazione speculativa. Per quanto riguarda le prime, esse non hanno il compito di spiegare o derivare geneticamente il molteplice cui si trovano fattualmente di fronte. In quanto scienze sperimentali, empiriche, positive, esse assumono come dato il molteplice offerto ai sensi dall'esperienza, senza problematizzarlo, senza porsi il 'compito' di ricostruirne la provenienza e l'origine. Infatti, la posizione stessa del problema sull'origine dell'esperienza e del molteplice, assieme alla sua soluzione apriori, è esattamente quanto dovrebbe fornire la WL come filosofia trascendentale.

E tuttavia, proprio su questo piano si rivela l'inadeguatezza del dogmatismo. Esso si limita infatti ad assumere, in termini altrettanto acritici e irriflessi, il 'dato' dell'esistenza di un mondo esterno e 'oggettivo', indipendente dal soggetto e dalla sua coscienza. Per esso, il problema del molteplice non sussiste *come* problema; al contrario, l'esistenza del molteplice costituisce il presupposto *di fatto* da cui muove la prospettiva dogmatica, anche e anzi proprio nel tentativo più conseguente, che come sappiamo è rappresentato per Fichte dalla filosofia di Spinoza. Ma l'acceccamento di cui il dogmatismo è vittima non è giustificabile come in un certo senso accade per le scienze. Queste ultime, infatti, benché non si rendano conto, cioè non conducano a riflessione il loro essere comunque modi del 'sapere'; benché dunque non siano minimamente coscienti che per

la loro stessa efficacia reale esse implicano un momento di universalità e di necessità, che diventa comprensibile solo all'altezza della filosofia trascendentale; tuttavia non pretendono nemmeno (quando si limitano ad operare 'in quanto' scienze) di fornire la soluzione di un problema, che per esse, in quanto scienze empiriche, neppure esiste.

Tale non è invece la modestia del dogmatico, che si ritiene filosofo, e dunque avrebbe la pretesa di spiegare ciò che pure, senza rendersene conto, anch'egli assume a presupposto indiscusso della sua riflessione. Egli perciò cade vittima di un accecamento per così dire raddoppiato. Non solo infatti, come nel caso delle scienze, non perviene a problematizzare l'essere molteplice, bensì ritiene di farlo e di fornire anche la soluzione di un problema, del quale egli propriamente non conosce i termini. L'illusione di porre il problema e di essere anche in grado di presentarne la soluzione non fa dunque che aggravare la sua cecità, poiché proprio quando si assume l'essere a presupposto, ci si preclude la possibilità di riflettere su tale presupposto, giacché si ritiene di non averne più alcuno.

In tal senso, l'ingenuità dogmatica delle singole scienze, comprensibile dal punto di vista della WL, e addirittura da essa giustificata nel suo carattere inevitabile, diventa assolutamente ingiustificabile quando si presenta in veste di posizione filosofica, come accade nel dogmatismo. A tale atteggiamento sappiamo come il filosofo trascendentale contrapponga il "divenire uno, immergere il nostro sapere nel punto stesso dell'origine" (2v).

Da questo complesso intersecarsi di questioni proviene la pregnanza dell'impiego, nel contesto di cui si tratta, del termine *Geschichte*. Esso infatti investe una 'storia' che è ben diversa da quella 'narrata' nell'*Historie*.

Se per quest'ultima non è neppure immaginabile che gli eventi e i 'fatti' di cui racconta non si siano svolti secondo una scansione di tipo cronologico, per la WL, al contrario, poiché non si tratta della registrazione di dati, bensì della derivazione genetico-trascendentale dei momenti costitutivi della coscienza, ciò che viene messo fuori gioco, sospeso nella sua vigenza altrimenti irrefutabile, è proprio il tempo cronologico, basato sulla successione lineare e irreversibile dei minuti e degli attimi, recepito nella *Historie*. *Geschichte*

sta allora a significare un movimento, quello della dimostrazione filosofica, che è irriducibile alla concezione del tempo propria della *Historie*, o in altri termini: esso esige d'essere inteso come processo logico-trascendentale, e dunque intemporale.

Questo spiega a sua volta la successiva proposizione, che definisce la "storia" (*Geschichte*) del sapere, rappresentata nella dottrina della scienza, come svolgentesi "prima della sua (del sapere - G.R.) nascita" (*loc. cit.*).

Certo, anche in tal caso quello a cui Fichte sembra preoccupato di rispondere pare un fraintendimento fin troppo grossolano perché possa effettivamente prodursi. Eppure, alle modalità della nostra immaginazione nulla si presenta più ovvio dell'interpretazione secondo cui la filosofia trascendentale sarebbe la narrazione di processi che, invisibili alla nostra coscienza abituale, al filosofo sarebbe dato scoprire e descrivere in virtù di un'altra misteriosa facoltà, quella (tanto biasimata) della 'intuizione intellettuale'.

Ecco allora che non soltanto il complesso delle derivazioni genetiche non viene colto 'd'un sol colpo', né viene inteso e 'visto' come "un unico sguardo", poiché di non altro si tratterebbe che di un racconto, la cui funzione consisterebbe nel riprodurre in successione cronologica la derivazione dei momenti; bensì il rapporto stesso tra filosofia trascendentale e coscienza finita, 'oggetto' delle deduzioni della prima, viene compreso anch'esso come un rapporto di anteriorità cronologica, per cui i processi 'narrati' nella WL sarebbero appunto quelli, comunemente nascosti all'occhio comune, che realmente accadrebbero 'prima' della nascita della coscienza stessa.

Ma "prima della sua nascita" assume, nel testo di Königsberg, un significato ben diverso. La stessa paradossalità della formulazione (come potrebbe infatti qualcosa che ancora non esiste possedere già una storia? Ciò è incomprendibile sul piano dei rapporti propri della successione temporale) indica che altro è ciò verso cui Fichte vuole guidarci, e precisamente al senso, antitetico a quello dell'*Historie*, incorporato nel termine *Geschichte*. Il 'prima' di cui essa si fa carico non è infatti quello dell'anteriorità cronologica, bensì attiene all'ordine dell'essenza. Il rapporto pertiene cioè alla relazione del fondamento, dislocata in senso trascendentale, e che è di ordine logico-teoretico, ovvero intemporale.

Il realismo, di cui la coscienza ingenua è portatrice, si rivela funesto per la comprensione dello statuto proprio del filosofare, poiché interpreta quest'ultimo come se esso descrivesse dei 'fatti' onticamente sussistenti; e poiché i fatti si ordinano nell'esperienza secondo il prima e il poi, ecco che le relazioni tra i diversi elementi del sistema non sarebbero altro che riproduzioni di rapporti cronologici, così come cronologicamente sarebbero da intendere le relazioni di 'anteriorità' e 'posteriorità' per quanto attiene il nesso tra filosofia trascendentale e coscienza 'originaria'. Ma la WL istituisce un ben diverso 'ordine del discorso', poiché il 'prima' di cui essa parla concerne le scansioni (intemporal) della derivazione genetico-trascendentale; la quale ultima, a sua volta, altro non è che l'articolazione logico-discorsiva dell'indivisibile 'colpo d'occhio', in cui le deduzioni vengono di nuovo e sempre ricondotte all'unità dell'"unico sguardo".

Perciò la WL è la *Geschichte* del sapere, e non la sua *Historie*; perciò il suo 'prima' non è di ordine cronologico (*historisch*), bensì connota il piano della giustificazione trascendentale del sapere, secondo l'ordine delle sue costitutive possibilità a priori; per questo, infine, il sapere ha una *Geschichte* che si colloca 'prima' della sua nascita: essa infatti esaurisce le condizioni trascendentali della possibilità di tutte le vicende che ne caratterizzeranno la *Historie*.

Di quest'ultima, certo, le scienze sono parte eminente. Abbiamo visto ciò che accomuna il sapere delle scienze e quello della filosofia, ovvero appunto la nozione del sapere; abbiamo però anche visto che proprio tale comunanza sottolinea maggiormente la reciproca differenza, non estrinseca bensì essenziale, di questi due modi del sapere, poiché quello delle scienze si arresta necessariamente all'orizzonte del fattuale, e non giunge dunque nemmeno a problematizzare il senso del sapere, di cui pure esse si affermano portatrici; mentre proprio in ciò consiste il compito della filosofia, ovvero nell'indagare il senso del sapere alla luce delle sue condizioni di possibilità a priori.

Nulla di più conseguente, dunque, quando Fichte, dopo avere definito la WL come "*Geschichte* del sapere, prima della sua nascita", aggiunge: "*Scienze* – anche delle scienze, in quanto ogni

scienza reale è la compenetrazione di una parte della x. da un certo unilaterale e fattuale punto di vista" (2v).

Potremmo dire: in quanto le scienze costituiscono le articolazioni fondamentali della *Historie* del sapere, esse non soltanto appaiono protagoniste della sua vicenda storico-temporale, ma ripartiscono la totalità dell'essente secondo ambiti funzionali alla sua 'descrizione' ed al suo padroneggiamento da parte del soggetto. E tuttavia, proprio in quanto rappresentano l'attuazione del sapere sul piano dell'effettualità storico-empirica, le scienze scontano la loro efficacia e produttività dal lato tecnico-conoscitivo con la limitatezza del loro campo d'indagine, limitatezza che a sua volta dipende dalla mancata problematizzazione del concetto originario del sapere. Pretendendo di attenersi strettamente all'ambito del fattuale, le scienze riducono l'*esse in mero actu* della vita a qualcosa di rigido e statico, dunque già sempre 'a portata di mano', fungibile e disponibile da parte del soggetto.

Ora, se questa è la condizione per il dispiegamento della loro attività, essa è anche ciò che ne sancisce il limite. Non nel senso che ad esse siano preclusi un approfondimento e un'estensione illimitati della conoscenza: al contrario, l'infinità di quest'ultima viene sostenuta da Fichte proprio in forza del suo essere fattuale. Il limite di cui si tratta è più profondo, forse, anche dell'unilateralità del punto di vista di ciascuna singola scienza, di cui si parla nel passo appena citato, poiché esso è quanto ne sta a fondamento, e si stabilisce appunto su ciò che filosoficamente è il *GrundIrrthum*, la presupposizione dell'essere 'in quanto' oggetto.

Vi sono dei luoghi, nella dottrina del 1807, dove il carattere 'attivo' di tale presupposizione emerge con chiarezza, e viene spiegato da Fichte alla luce delle condizioni che rendono possibile il 'vedere'. Si tratta dei brani in cui la derivazione genetica dell'io come "unità sintetica dell'intuizione" mette in luce la connessione necessaria d'intuire e pensare: il primo come momento della proiezione obiettivante di ciò che è 'visto' (= oggetto) come separato dall'attività che lo 'vede' (= soggetto); il secondo come momento della messa in relazione necessaria tra i due lati. L'intuire *strictu sensu* viene espresso come *Als*; il pensare come *Durch*; ambedue avvengono nello stesso tempo e sono inseparabili l'uno dall'altro.

Ora, rispetto all'interpretazione fichtiana delle scienze naturali, il punto da sottolineare consiste nel rapporto di condizionamento reciproco tra 'reificazione' obiettivante della vita, che si produce già all'altezza di semplice intuizione, e 'pensiero' condotto secondo le modalità sancite dal 'principio di ragione', ovvero come *Grundsetzen*.

In tal modo, l'io emerge come il luogo dell'unità e della disgiunzione tra vedente e veduto, tra ciò che vede (il vedere) e ciò che è visto (il vedere stesso, ma schematizzato in forma obiettiva, e intuito alla stregua di oggetti *essenti*). L'io si presenta come il membro 'attraverso' cui la vita appare, ma in pari tempo come il membro in cui, per poter apparire, la vita deve apparire come non-vita, cioè come essere: nel vedere reale, la vita "si nasconde (...) e diventa uno schematizzare altrettanto nascosto, di cui (...) subentra solo il risultato" (lez. 12a, 18v *alfa*).

Di conseguenza, Fichte nell'io evidenzia la presenza di una *scissione* tra ciò che vede e ciò che è visto, vedente e veduto, soggetto e oggetto; e ritiene di esprimere più precisamente la natura dell'io distinguendolo nei suoi momenti ("a." e "b."), il primo dei quali rappresenta il *vedere* (cioè lo *schema* cui la vita perviene come soggetto 'vedente'); mentre il secondo esprime lo *schema* che il vedere proietta all'esterno di sé nel momento stesso in cui si vede 'in quanto' vedere (la vita come 'essere' intuito e molteplicità di oggetti 'visti') (cfr. *ib.*).

Da quanto precede, consegue che "a." e "b." non sono pensabili come esistenti separatamente l'uno dall'altro, poiché ambedue indicano soltanto le condizioni che rendono possibile la 'visibilità', condizioni che la vita stessa proietta come suoi schemi per poter apparire. Perciò, per formulare adeguatamente la posizione che abbiamo raggiunto, non è sufficiente scomporre l'io nei due poli "a." e "b."; bensì è necessario mettere in luce anche il legame e la connessione reciproca che vincola tali momenti l'uno all'altro, e che Fichte esprime col trattino " - " (*ib.*).

Con quest'ultimo, egli intende evidenziare che "a." e "b." non procedono successivamente l'uno all'altro, ma si producono 'd'un sol colpo' nel momento stesso in cui la vita appare. La connessione/disgiunzione tra di essi si scopre fin da ora come il *fatto*, trascendentalmente derivato sulla base del vedere, attraverso cui la

vita appare. La deduzione, che in esso dovrà più compiutamente pervenire alla sua meta, non si è arrestata alla 'stupita' constatazione della sua mera fatticità, bensì lo ha derivato riconducendo "a." e "b." alla loro origine più profonda, costituita appunto dalla vita (in quanto appare): " - ' = vita (...). È quest'ultima che assolutamente d'un sol colpo proietta in questo modo entrambi: questi schemi ('a.' e 'b.', *G.R.*) e il loro rapporto reciproco in quanto loro rapporto determinato" (*ib.*).

Nell'intuizione, il vedere sé da parte del vedere, da cui la stessa intuizione procede, deve necessariamente restare invisibile, poiché il vedere è qui semplicemente vedere di ciò che è proiettato, ma non *in quanto* proiettato, risultato del *proiettare*, bensì semplicemente come *dato*. L'attività del proiettare resta invisibile e nascosta in ciò che emerge come suo risultato (l'oggetto), il quale, poiché il proiettare resta invisibile, non appare ancora come risultato, bensì soltanto come *fatto*.

D'altra parte, benché l'oggetto appaia all'intuizione come dato, esso è scoperto dalla riflessione come risultato dello schematico proiettare del vedere, e questo proiettare, a sua volta, non sarebbe possibile se il vedere non vedesse sé (non si vedesse appunto *come vedere*). Così, per il vedere è necessariamente possibile elevarsi alla visione di sé come di ciò che opera la proiezione. Ciò facendo, esso riconduce la totalità dell'intuizione a sé come sua *ragione e fondamento* (*Grund*). La modalità epistemica fondamentale del vedere si scopre in tal modo come *Grundsetzen*. Il vedere conosce sulla base del 'principio di ragione', e conformemente ad esso interpreta anche il rapporto tra il vedere di sé e il vedere di *oggetti* altri da sé.

Ora, il fatto di porre *se stesso* come fondamento dell'intuizione consente al vedere di operare come fondamento e ricerca di fondamenti all'interno stesso del 'primo' vedere, cioè all'interno dell'intuizione. Il vedere, orientato a vedere sé come operante all'interno del primo vedere, organizza la totalità di ciò che viene intuito entro un reticolo di nessi fondativi, che non sono intuiti empiricamente come dati, bensì creativamente ricercati e costruiti dal produttivo porre-di-fondamenti che pertiene alla soggettività.

A questo produttivo porre-di-fondamenti, che procede dal vedere, ma che dev'essere distinto dal vedere come intuizione immediata, Fichte dà il nome di *pensare* (*Denken*), e definisce quindi

quest'ultimo come attività di ulteriore schematizzazione, rispetto alla schematizzazione operante già a livello di semplice intuizione. Il pensare è attività di schematizzazione che si svolge come ricerca e posizione di fondamenti, e si dirige sulle proiezioni nascostamente operata dal vedere come intuizione.

Ora, sulla base del rapporto così stabilito tra pensiero e intuizione, per Fichte si tratta di porre in evidenza come inseparabili due aspetti apparentemente contraddittori, e che invece non possono essere svincolati l'uno dall'altro.

Da un lato, il pensiero emerge come attività *libera* e irriducibilmente *creativa*, non derivabile deduttivamente dall'intuizione, non dipendente meccanicamente da ciò che allo sguardo intuente si offre alla visione. Il pensare è porre-di-fondamenti. Ora, la direzione entro la quale ricercare il fondamento, così come l'atto stesso che istituisce qualcosa in fondamento e 'ragion sufficiente' di qualcos'altro, non sono dati e offerti al pensiero dall'intuizione, bensì è viceversa il pensiero che organizza e struttura l'intuizione in una totalità coerente, vincolata a rapporti di necessità fondati sull'attività creativa del *Grundsetzen*.

L'intuizione, in altri termini, è per il pensiero in quanto porre-di-fondamenti l'orizzonte e il campo di una ricerca non pregiudicata, né tanto meno pre-determinata e pre-orientata da ciò che si manifesta empiricamente all'intuizione stessa. Il pensiero, inteso alla stregua di attività epistemica e ricerca di fondamenti, può così procedere *infinitamente* alla perlustrazione del 'mondo naturale' secondo prospettive e orientamenti illimitatamente nuovi e per principio inesauribili.

Nel pensiero come *Grundsetzen*, Fichte ha dunque concepito l'infinita dominabilità del mondo e della natura da parte del sapere scientifico, non nel senso della filosofia trascendentale, ma delle scienze della natura modernamente orientate al controllo e al dominio dell'oggetto. L'intuizione non offre né stabilisce le linee direttrici della ricerca, non stabilisce ciò che deve assurgere a fondamento, né in rapporto a cosa ciò che viene assunto a fondamento sia fondamento. La ricerca del fondamento, l'instaurazione, l'accumulazione, l'intensificazione dei nessi di fondazione che reggono il fenomeno è portato creativo del pensare come attività del porre-fondamenti.

Tuttavia, ciò può avvenire solo al prezzo di 'assolutizzare' *x*. da *A.*, cioè di svincolare il complesso degli oggetti intuiti dalla relazione che, legandoli al Principio, fa di essi lo strato più elementare dell'apparizione della vita. Quest'ultima può venire così ridotta a molteplicità di enti reificati, posti-di-fronte (*vor-gestellt*) al soggetto della conoscenza, e suscettibili di essere trasformati in maniera conforme ai 'progetti' incorporati nell'impresa tecnico-scientifica.

2.3. Fenomeno, *Darstellung* e immagine. Sapere ed *Existenz*

Viceversa, il concetto di 'fenomeno' peculiare alla WL è tutto imperniato sulla connessione tra il Principio e il suo apparire, tra lo 'A.' dell'unità assoluta e le 'x.' delle sue molteplici determinazioni. Ma come risulta dalle osservazioni appena svolte, 'salvare' il 'legame' tra i due poli, la loro inseparabilità, non riveste solo un significato teoretico, bensì ha un'importanza decisiva anche sotto il profilo pratico. In effetti, la domanda investe il problema della concretezza, del significato stesso della vita. E nel testo di Königsberg, Fichte intende il *fenomeno* (*Erscheinung*) come il 'luogo' in cui quella concretezza si dispiega, in cui l'unificazione tra i due poli *A.* e *x.*, considerati a loro volta "esponenti reciproci della verità" (3r), *effettualmente* s'instaura.

Anche per il fenomeno vale quanto sopra è stato detto dello schema: non potrebbe darsi fenomeno, se in esso non giungesse a manifestazione qualcosa che fenomeno non è. La *x.* si determina allora come campo di manifestazione nel molteplice (o propriamente nell'infinito: Fichte la definisce come "prodotto...che fluisce di continuo nell'infinità", 2v/3r) dello *A.*, che da essa è irriducibilmente altro, e che in pari tempo è, di essa, necessariamente correlato. Il fenomeno assurge così propriamente a *con-cretum*, in quanto *complexio* di assoluto e relativo, del principio dell'unità e di quello della distinzione, di originario e derivato.

Di qui, con lo stesso movimento di pensiero che già aveva coinvolto lo schema, il fatto che fenomeno non sia declinazione meramente privativa, bensì piuttosto si determini con una carica di piena, qualificata positività, in quanto appunto esso non è il risultato di un depotenziamento, di una 'caduta' nel relativo e transeunte di ciò che sussisterebbe in metafisica assolutezza aldilà di esso, o

comunque rispetto ad esso altrove. *Erscheinen* non è neppure in Fichte (come in Kant, come in Hegel) mero *Scheinen*, illusoria parvenza, apparenza nel senso dello scadimento surrogatorio di quanto sarebbe proprio dell'origine nella sua pienezza essenziale. Quest'ultima sarebbe in tal caso non apparente, nel doppio senso che non verrebbe a manifestazione, e si sottrarrebbe così anche alla presa della parvenza che pretenderebbe di rivelarla.

Ma neppure è possibile assolutizzare il fenomeno in quanto tale, ipotizzare cioè uno A. tutto risolto nella x.: l'implicazione dei due, dalla quale proviene (in senso non cronologico, ma trascendentale) ed in cui consiste il fenomeno, verrebbe meno, poiché verrebbero meno i due termini di essa. Infatti, lo A. verrebbe ridotto o eguagliato alla x., quest'ultima assolutizzata in totalità. Verrebbero distrutti l'implicazione da un lato, la fenomenicità del fenomeno, e dunque il fenomeno stesso, dall'altro. La vita verrebbe ipostatizzata in morto essere, il filosofare trascendentale ancora una volta irrigidito in materialismo e dogmatismo. La stessa *differenziazione*, che Fichte pone a designare l'ambito della fenomenicità, si ridurrebbe a molteplicità ontica, articolazione di una fatticità che al soggetto non resterebbe allora che impotentemente assumere, o 'tracotantemente' dominare.

Erscheinen indica dunque, per la WL, un sia-sia e, simultaneamente, un né-né. *Erscheinung* è infatti sia A. sia x., sia absolutezza sia relatività, sia unità sia molteplicità, quando per tale 'sia-sia' non s'intenda la statica giustapposizione dei due poli, bensì la loro dinamica connessione genetica, e con ciò stesso il trascendentale divenire del fenomeno in quanto tale, e in quanto ulteriormente differenziato al suo interno. Ma proprio per essere tale vivente implicazione, la *Erscheinung* non è né l'uno né l'altro, né meramente A., né meramente x., poiché appunto è l'unità, scaturente sempre di nuovo e sempre diveniente, di entrambi.

Ciò consente di chiarire il senso dell'asserzione fichtiana, secondo la quale il fenomeno "fluisce di continuo nell'infinità". L'implicazione dello A. e della x., da cui esso è trascendentalmente istituito, non è infatti fra termini simmetricamente corrispondenti, bensì indica, piuttosto, la sproporzione alla base della WL stessa, perlomeno in questa fase del suo sviluppo. Non è mai possibile,

infatti, appianare nella *Erscheinung* la differenza di A. e di x., produrre in essa la 'conciliazione' in senso speculativo di entrambi in una 'più elevata' identità. Al contrario, *Erscheinung* esiste solo in quanto mantenimento e, potremmo dire, *effettualità* di quei due membri nella loro rispettiva sproporzione, secondo una logica pertinente allo schema stesso dell'originario, e che la fichtiana dottrina della scienza non ha mai cessato di voler rappresentare nell'infinità dei suoi possibili 'modi'. Del resto, abbiamo appena veduto cosa comporterebbe la riduzione di quella sproporzione, il livellamento di quella differenza.

D'altra parte, proprio il mantenimento di quella sproporzione esige l'essere dell'implicazione, così come senza di esso verrebbe meno quest'ultima. Tale rapporto dell'implicazione e della sproporzione tra i suoi membri è ciò che determina la relazione, e la *Erscheinung* di cui essa non è se non il concetto, come scaturente sempre di nuovo e diveniente 'nell'infinità'.

Evidente, nella definizione fichtiana, appare allora la necessità del privilegiamento della dimensione *temporale* rispetto a quella spaziale, che pur essa è essenziale per il darsi della molteplicità, e dunque per il prodursi stesso del fenomeno come tale. Solo il tempo appare infatti suscettibile di *esibire* 'sensibilmente' l'implicazione di cui sopra, di ostendere cioè *intuitivamente*, in termini di processualità genetica reale (nel senso dell'*Erscheinung*), quell'implicazione che il filosofare costruisce come processualità genético-trascendentale.

Ma non si tratta solo di questo. Quell'implicazione, in quanto fondata sulla sproporzione tra A. e x., comporta a sua volta l'*interminabilità* del movimento di esibizione temporale del loro nesso reciproco. Infatti, il contenente non potrà mai esaurire in sé ciò che in esso si manifesta come contenuto, ovvero lo A. dell'assoluto. Ciò sembra dover provocare la crisi degli assetti *teleologici* che hanno governato la costruzione delle filosofie della storia del XVIII e XIX secolo, e che per tanti versi, come abbiamo visto, giungono a farsi valere fin dentro la filosofia fichtiana della storia. Infatti, poiché la distanza, la sproporzione o la differenza tra A. e x. resta, in termini logici, la *medesima* in ogni tempo, la storia non appare più immaginabile come processo di progressivo adeguamento tra i due termini, né tale adeguamento è più concepibile come ideale regolativo a cui

la storia dovrebbe avvicinarsi, sia pur solo asintoticamente, nel suo sviluppo. La WL apre dunque la possibilità di un pensiero della storia che non coincide con la costruzione di una filosofia della storia, nel senso determinato che questo termine viene ad assumere tra Sette e Ottocento.

Ci troviamo così di fronte ad una duplice, correlativa apertura: la prima, concernente la molteplicità per principio infinita delle possibili esposizioni dell'assoluto, o più propriamente del plesso tra assoluto, sapere assoluto e coscienza; la seconda, concernente il carattere per principio illimitato e 'incompiuto' del fluire temporale del fenomeno. Queste 'due' infinità ne costituiscono in verità soltanto una. Entrambe infatti declinano, a loro modo, il medesimo rapporto tra finito e infinito, relativo e assoluto, dislocandolo la prima sul terreno della *Darstellung* filosofica, la seconda su quello dell'esibizione 'sensibile' nella realtà del fenomeno.

Ma è evidente che non sarebbe possibile infinità per principio di rappresentazioni possibili, se lo A. si risolvesse tutto nella x. All'esposizione non rimarrebbe altro che identificare la chiusura specifica della costruzione sistematica con la sua pretesa unicità ed esclusività. Infatti, ad essa non resterebbe altro se non indefinitamente ripercorrere, nel medesimo modo, ciò che nella x. verrebbe ad ostensione immediata come il medesimo e allo stesso modo. Non sarebbe neppure concepibile una variazione *limitata* nella costruzione della WL, poiché essa sarebbe necessariamente vincolata a esprimere ciò che nella x. si esibirebbe con la perentorietà indiscutibile della fatticità, dopo avere ridotto il divenire della vita a morto *essere*.

Alla luce di questa contrapposizione (implicazione A. - x. *versus* ostensione di A. nell'immediatezza di x.) diventa comprensibile perché a Fichte l'incompatibilità tra WL e idealismo schellinghiano-hegeliano dovesse apparire 'assoluta'. Tale sistema infatti, dalla prospettiva della WL, deve apparire inconciliabile col principio dell'infinità delle rappresentazioni possibili, poiché avendo ricondotto l'assoluto all'essere, non può che vincolarsi alla ripetizione *sempre uguale* di tale *essere* sempre uguale. È vero che l'essere dell'idealismo pretende dotarsi di dinamismo, processualità, movimento. Ma, secondo Fichte, tale movimento risulta dall'ipostatizzazione di operazioni meramente riflessive, compiute dal soggetto interpretante

il quale, 'cieco' rispetto alle sue stesse prestazioni, le attribuisce alla 'vitalità' dell'essere. In tal modo, poiché gli atti riflessivi e costruenti vengono imputati alla struttura della realtà in sé, e non invece riflessi 'in quanto' tali, è evidente che l'esposizione viene privata per principio dell'infinità: l'interpretazione si è infatti irriflessivamente proiettata sull'essere, e non possiede più altra risorsa tranne quella di ripetersi incessantemente nella stessa forma, credendo inoltre in tal modo di non ripetere sé, bensì l'essere in sé.

L'opposizione fra trascendentalismo e dogmatismo, WL e idealismo, e così via, può dunque leggersi alla luce della diversa posizione nei confronti del problema della *Darstellung* in filosofia. Da un lato, il principio della varianza illimitata della rappresentazione, che fa della WL non uno statico prodotto, conseguito una volta per tutte, ma un'esercitazione creativa 'all'infinito', e dunque irriducibilmente libera (non arbitraria!), da parte della 'agilità' spirituale delle singole coscienze (WL come "arte libera"); dall'altro, e contrapposto al primo, il principio dell'unicità esclusiva della rappresentazione; e tale 'unicità', intesa non nel senso per cui un medesimo (nel caso della WL, il nesso implicativo A.-x.) sarebbe per principio rappresentabile in infiniti 'modi', bensì nel senso in cui tale medesimo (necessariamente diverso rispetto a ciò di cui è questione in Fichte, poiché prodotto dalla risoluzione di A. in x., e dunque dall'azzeramento dell'implicazione) sarebbe passibile di esposizione in un unico e medesimo 'modo', da parte di un'unica e medesima *Darstellung*.

La risoluzione della verità nell'essere appare così, alla luce della WL, indissolubilmente intrecciata con la sua risoluzione in rappresentazione, e lo statuto proprio di quest'ultima risulta in pari tempo ontologico e *politico*: se in essa vengono a *presentazione* l'essere e il vero, ad essa non può non spettare il *monopolio* nell'uso legittimo di tali concetti e attributi. *Una*, allora, può e *deve* essere la 'vera' *Darstellung* nel sistema dogmatico, si declini esso come filosofia della natura, 'idealismo trascendentale' o dottrina dell'identità.

Ma se unica e medesima è la rappresentazione, se in essa la *verità* è compiutamente realizzata nella forma dell'*esserci* immediato, significa che il 'fluire' del fenomeno viene a perdere l'infinità, perlomeno nel senso di un "differenziare" che sia ancora significativo

rispetto al vero e all'essere. Infatti, se lo A. si risolvesse in rappresentazione, il campo della sua manifestazione nel fenomeno sarebbe *eo ipso* esaurito dalla rappresentazione stessa; allo stesso modo che, viceversa, la chiusura del processo di schematizzazione dello A. comporta la necessità, per la filosofia, di presentarlo ostensivamente, in quella che ne sarebbe allora l'unica possibile *Darstellung*. Chiusura del campo di varianza della rappresentazione implica dunque chiusura nel campo della schematizzazione fenomenica di A., e viceversa.

Di contro, e inversamente, apertura illimitata nell'orizzonte dell'esposizione significa apertura illimitata nelle schematizzazioni fenomeniche dell'assoluto, così come queste ultime, non appiattendosi mai sull'ostensione in semplice presenza di A. in x., aprono la varianza illimitata delle esposizioni del nesso tra i due.

La WL appare da questo lato come il tentativo di costruire una *ontologia fondamentale della fenomenicità*: non una ontologia fenomenologica, bensì una ontologia trascendentale del fenomeno in ciò che lo costituisce come tale.

Ora, la determinazione fondamentale che rende il fenomeno ciò che è, senza della quale né fenomeno né manifestazione sarebbero possibili, è da Fichte individuata nell'essere il fenomeno "immagine" (*Bild*). Il fenomeno non tanto è, quanto piuttosto (*sich bildet*)¹². Nella determinazione dell'*Erscheinen* come (*Sich Bilden*) è all'opera la medesima logica che orientava Fichte nella sua

12. Questa concezione emerge con particolare chiarezza nel manoscritto *Nebenbemerkungen zu 1.*, che presumibilmente Fichte stese parallelamente al corso di WL tenuto a Königsberg, e che risalirebbe anch'esso, secondo l'ipotesi di R. Lauth, all'anno 1807. Il manoscritto, che noi abbiamo potuto vedere nella trascrizione predisposta per l'edizione critica, si trova anch'esso compreso nel *Nachlaß* fichtiano custodito presso la *Deutsche Staatsbibliothek* di Berlino, con la sigla *Ms. VI, 1, Varia 6*. Qui, a proposito dell'io, Fichte scrive: "was ich daher *Bild* nennen kann, also das *Bildende*, u. das *abgebildete* sey daßelbe, im Ich (...) nun ist das *abgebildete* in der That nur das *Bildende*: hat es nun doch noch ein anderes, von diesem sich bilden unabhängiges Seyn, so kann dieses nur darin bestehen, daß es nicht *sich*, sondern ein von ihm verschiedenes bilde (...) Soll nun aber dennoch dieses sich bildende Princip Eins u. eben *daßelbe* seyn, u. als solches gebildet werden, so muß es in jenem bilden des andern wiederum *sich* bilden, u. sich bilden als identisch mit dem sich bildenden Princip (...) ein bildendes aus sich eines andern nemlich zufolge des Wesens des bildens überhaupt, giebt von sich ein *Bild*, das zugleich weiter bestimmt ist, durch ein anderes Vermögen des *sich bildens*.- Es ist daher in der zweiten Beziehung auch ein *sich bilden*" (21r/v). Sulla concezione fichtiana dell'*immagine*, cfr. *supra*, nota 50 del cap. 1. Sulla teoria fichtiana del fenomeno, cfr. ancora Drechsler 1955, pp. 128-136; il cap. *Wahrheit, Schein, Erscheinung* di Janke

peculiare elaborazione del concetto di *schema*, e più globalmente alla tematizzazione del plesso A.-x. come costitutivo della fenomenicità del fenomeno. Nella determinazione di quest'ultimo come (*sich bildendes Bilden*), infatti, ciò che si esprime è la medesima irrecuperabilità dell'originario sul piano di un presente inteso come semplice-presenza, la struttura per principio implicativa del reale (in cui propriamente consiste la sua fenomenicità), e conseguentemente della filosofia come WL, che di tale fenomenicità vuol essere l'ontologia trascendentale. La WL interpreta il reale come struttura implicativa, e se stessa come *Bild* di questo *Bilden* originario.

Il concetto mediante il quale Fichte esprime il fatto che nel fenomeno viene a rappresentazione il Principio (= A.) è quello di *Stellvertretung*. Tale termine sottolinea un aspetto centrale nella struttura dell'*Erscheinung*, in virtù del quale il rappresentato, *in quanto è presente in ciò che lo rappresenta e conduce a presenza*, vi appare simultaneamente come irriducibile a presenza, e dunque in certo modo come *assente*¹³. Quanto è semplicemente-presente, infatti, non può mai essere A., poiché ciò renderebbe impossibile il *Bilden*, e dunque lo stesso *Erscheinen*: si ricadrebbe, ancora una volta, nell'ipostatizzazione dogmatica dell'essere, azzerando la fenomenicità del fenomeno nel suo essere schema e immagine. Ma ciò che è presente come immediata presenza non è nemmeno la x. pura e semplice! Anch'essa infatti, in tal modo, si limiterebbe a esser-ci, ma non potrebbe propriamente schematizzare né rappresentare alcunché. Essa infatti o lo *sarebbe* immediatamente (e abbiamo visto le conseguenze a cui porta una posizione di questo tipo); oppure non lo sarebbe *affatto* (e ricadremmo allora nella posizione indifendibile degli empiristi e degli scettici). Questo significa che lo A. dev'essere effettivamente presente in x., ma non come semplicemente-presente, bensì in pari tempo come assente.

Ciò che propriamente 'è', se dobbiamo continuare ad impiegare questo termine, non è mai dunque un 'ente', né può mai ridursi a semplice-presenza, oggettualmente 'a portata di mano'. Ciò che

1970, pp. 400-417; il libro di Schulte 1971 su WL 1812 e 1813; Kumamoto 1981, in DTG, pp. 70-79; Schurr 1981, in DTG, pp. 128-140.

13. Cfr. WL 1807, 25r, punto 2.: "dieses sich begründen ist eine neue Schöpfung eines bloßen Stellvertreters u. Schema des Lebens aus einem wahrhaftig in sich selber lebenden Sehen heraus".

'è', piuttosto, è qualcosa che dallo 'è' non si lascia esprimere. Anzi, secondo Fichte è addirittura incompatibile con l'essere, per come è stato pensato dal pensiero non trascendentale. È tale incompatibilità con l'essere che possiamo ora esprimere non soltanto dicendo che l'implicazione tra A. e x. appare (*erscheint*), o che il termine *Erscheinung* non indica un oggetto né un ente, quanto piuttosto una struttura d'implicazione, ovvero esprime il rapporto dello A. con la x., il farsi fenomeno dello A. attraverso (*durch*) la x.; bensì dicendo, più propriamente, che *Erscheinen* designa in Fichte il movimento del *Sich-Bilden* di A. in x., movimento che equivale a quello stesso attraverso cui il fenomeno forma e conduce a immagine se stesso (*SichselbstBildung*). Tale *SichselbstBildung*, nella misura in cui è reale sotto forma d'implicazione, non è mai suscettibile di chiudersi autarchicamente su di sé.

In essa, piuttosto, il fenomeno esprime la strutturale eccedenza dell'originario rispetto ad ogni sua esibizione in intuitiva, immediata presenza, la differenza incolmabile tra assolutezza e relatività, uno e molti. Ma anche, in essa si esprime che tale differenza è come tale producibile soltanto in quanto manifestazione di un originario vincolo e legame tra i due poli. Ciò è quanto intendiamo dire col termine 'implicazione', così come quello di 'strutturale', che vi si accompagna, vuole esprimere l'originarietà di tale coappartenenza, il suo carattere costitutivo e non contingente. Nel senso di tale originarietà di coappartenenza, il *SichselbstBilden* del fenomeno non è semplicemente 'formazione', bensì piuttosto e simultaneamente *Ein-Bilden*, condurre allo scoperto della manifestazione nell'immagine, e preservare quindi nello scarto irriducibile rispetto all'ostensione, che si vorrebbe immediata fatticità e morto 'essere'.

Solo all'altezza di queste relazioni è possibile comprendere in tutta la loro pregnanza talune proposizioni, diffuse nei testi di WL a partire dal 1801/02, che schiudono il nesso tra fenomeno e sapere, come quelle che concludono la prima conferenza di Königsberg: "Ciò che appare (*erscheint*) è l'eterno; esso qui è sapere" (3r).

Evidentemente, l'asserzione per cui l'assoluto appare come sapere esige a suo presupposto il fatto che l'assoluto appaia: perciò, si tratta innanzitutto di accertare che dell'assoluto si dia fenomeno; poiché solo se l'assoluto appare, solo se ciò che appare è nella sua

essenza, nella sua struttura originaria fenomeno dell'assoluto, sarà possibile la determinazione di quest'ultimo come *Wissen*.

Ora, ciò appunto è quanto la prima parte dell'affermazione sopra citata asserisce. Che ciò che appare sia l'eterno, infatti, significa 1) che l'assoluto appare, ma non solo questo; essa significa, in pari tempo, 2) che solo l'assoluto è ciò che propriamente appare, e dunque solo l'assoluto è suscettibile di *manifestazione* in senso proprio; ma se è così, ciò implica 3) che nucleo originario dell'*Erscheinung* è l'assoluto, ovvero che, se solo l'assoluto appare, il fenomeno come totalità di ciò che appare può essere soltanto fenomeno dell'assoluto. E ancora, tale genitivo andrà inteso rigorosamente nel suo doppio senso soggettivo e oggettivo, e nell'unità che li accomuna: perciò, 3.1) il fenomeno è dell'assoluto, nel senso per cui esso è radicalmente di pertinenza dell'assoluto, compreso entro una *capacità* d'iniziativa, entro un *potere* manifestativo che ha nell'assoluto il suo centro d'imputazione originario ed esclusivo; ma in pari tempo, 3.2) il fenomeno è dell'assoluto, nel senso per cui esso costituisce l'orizzonte rivelativo entro cui quest'ultimo, schematizzandosi, si rende 'immagine' e si conduce a forma.

Alla luce delle precedenti considerazioni va dunque intesa l'affermazione, secondo la quale l'eterno è 'qui', ovvero nel fenomeno e in quanto fenomeno, nella forma del *sapere*. Che il sapere sia il fenomeno dell'assoluto, o l'assoluto in quanto fenomeno e manifestazione, significa infatti che, in quanto l'assoluto appare e si fenomenizza, in quanto dunque sia possibile *Erscheinung tout court*, tale *Erscheinung* è e non può esistere se non come sapere, nella forma del sapere (ricordiamo, in proposito, la determinazione del *Wissen* come unica possibile *Existenz* dell'assoluto in WL 1805, e nell'*Anweisung* dell'anno seguente)¹⁴; in quanto solo l'assoluto appare, sapere in senso proprio è sapere solo dell'assoluto; e dunque il concetto del sapere, il sapere che il sapere ha di sé come sapere,

14. Cfr. WL 1805, 2te Stunde: "das Wissen ist an sich die absolute oder was das gleiche bedeutet, wie sich zeigen wird, *des Absoluten Existenz*" (Gliwitzky 1984, p. 11); e l'*Anweisung* dell'anno seguente, lezione quarta: "al di fuori di Dio non esiste, realmente e nel vero senso del termine, niente altro che – il *sapere*: e questo sapere è la stessa esistenza divina, puramente e semplicemente, e nella misura in cui siamo il sapere, noi stessi, nella nostra radice più profonda, siamo l'esistenza divina" (SW, Bd. 5, p. 448; Moretto 1989, p. 286). Su WL 1805, cfr. Widmann 1982 (1); Moiso 1990 (il cap. IV, pp. 228-293).

non potrà andare disgiunto dal sapere di sé come sapere originariamente orientato all'assoluto, o meglio: come sapere strutturalmente implicato o in relazione con un originario, *di cui* è sapere, ma che a sua volta non può venire determinato come sapere.

In tal caso, infatti, andrebbe perduta la dimensione implicativa del sapere, e dunque il concetto del sapere stesso. Quest'ultimo, nell'atto in cui sa di sé, sa dunque impresscindibilmente di un originario *altro* da sé, che per opposizione non può schematizzare in altro modo se non determinandolo 'come' *non-sapere*, non riconducibile a comprensione e concetto (*Unbegreifliches*).

È la struttura rigorosamente razionale del pensiero fichtiano, e non motivazioni extra-teoretiche di matrice originariamente religiosa, che esigono la posizione del *concetto* dell'*Unbegreifliches*, quale polo di apertura e di eccedenza nei confronti del sapere. La razionalità profonda di questo filosofare emerge ancor più se si tiene presente che Fichte non si stanca di dire come anche nell'*Unbegreifliches* noi non possediamo se non uno *schema* della realtà, che in quel termine portiamo a linguaggio. Non è entro la dimensione discorsiva e dimostrativa della *Darstellung* che è possibile *sperimentare* quell'assoluto, di cui pure essa significativamente *dice*. Fichte circoscrive così rigorosamente l'ambito proprio della costruzione teoretica; ma in pari tempo, priva il rimando all'*ulteriorità* che l'esposizione iscrive al suo interno di ogni riferimento ad una trascendenza che sia ipostatizzata in aldilà. La trascendenza è funzione propria dell'immanenza, poiché di quest'ultima designa la struttura costitutivamente implicativa. L'apertura del fenomeno sull'infinito significa l'eccedenza dell'immanenza sull'immanenza, non la fuoriuscita da essa, né l'anelito all'identificazione mistica con un trascendente ridotto ad ente 'altro'.

Ma riprendiamo il filo del discorso. Abbiamo visto come 1) in quanto l'assoluto appare, esso possa apparire o esistere soltanto come sapere; e quindi come 2) poiché *soltanto* l'assoluto appare, se il sapere è fenomeno dell'assoluto, in esso appare l'assoluto, e propriamente *solo* l'assoluto. Ma se nel sapere, o meglio ancora: *attraverso* di esso, *solo* l'assoluto *erscheint*, ed il sapere è necessariamente l'unico possibile fenomeno dell'assoluto (se l'assoluto appare, esso può apparire solo nel sapere), allora 3) il sapere

dev'essere di radicale ed esclusiva pertinenza dell'assoluto (solo *se* l'assoluto appare, emerge anche il sapere).

Tali determinazioni sono contenute tutte nell'essere il sapere *fenomeno*. In quanto tale, anche per esso vale il doppio senso del genitivo d'appartenenza che già abbiamo esaminato in rapporto al secondo (e potremmo addirittura definire tautologico il discorso fichtiano su questo punto, poiché come abbiamo visto vale l'equazione fenomeno=sapere). Il sapere è *dell'*assoluto, ovvero sia è l'assoluto che si proietta geneticamente nel sapere dal momento in cui si sia schematizzato nel fenomeno. Il sapere è dunque *lo* schema fondamentale dell'assoluto. Ma già in quest'ultima asserzione, emerge in particolare il significato *obiettivo* del genitivo. Che il sapere sia schema dell'*assoluto*, in questo senso significa infatti che l'assoluto è il contenuto proprio del sapere, che di qualunque oggetto il sapere sappia, tale oggettualità dev'essere intesa come schematizzazione obiettivante rispetto all'assoluto; e poiché l'assoluto *esiste* come sapere, obiettivazione dell'assoluto significa dire necessariamente obiettivazione del sapere in quanto suo fenomeno.

La nozione dell'*esistenza* mostra così di equivalere a questa doppia implicazione. Da un lato, l'assoluto è ciò che rende sapere il sapere, poiché è ciò che istituisce il fenomeno nella sua fenomenicità, e tale fenomeno è il sapere stesso: solo l'*assoluto* nel sapere *erscheint*; ma viceversa, solo come *sapere* esso appare, il suo darsi come fenomeno equivale al suo darsi come sapere.

Ora, proprio questa reciprocità costituisce la nozione di *esistenza*, che Fichte impiega appunto a indicare l'implicazione esclusiva e costitutiva dell'assoluto e del sapere. Quest'ultimo può allora emergere come *Existenz* dell'assoluto, e dire che l'assoluto *existiert* non equivale a pronunciare una tautologia, ma è proposizione dalla singolare pregnanza concettuale, poiché riassume in sé l'implicazione fondamentale da cui prende avvio l'intero impianto della dottrina della scienza. *Existenz* esprime infatti per Fichte il pro-dursi dell'assoluto a fenomeno, il suo accedere allo spazio della manifestazione e dell'*Erscheinen*. Tale è l'interpretazione che Fichte dà dello *ist* proprio all'*existieren*¹⁵. E ciò consente di chiarire il senso della nozione fichtiana di *sapere assoluto*.

15. Cfr. WL 1805, 2te Stunde cit., punto 2., pp. 12-15.

Dalla doppia implicazione dell'assoluto e del sapere, e dalla determinazione di tale implicazione come *Existenz*, possiamo infatti ricavare che sapere assoluto significa l'assoluto colto nel suo accedere all'apparenza, ovvero ancora: il fenomeno dell'assoluto, o l'assoluto come fenomeno. Nel sapere assoluto si esprime ancora una volta il nesso strutturale del sapere col suo altro originario, determinato necessariamente per opposizione come radicale 'non' del sapere. Sapere assoluto significa quindi assolutezza dell'apertura nell'evenire di questo 'non', eccedenza come struttura trascendentale dell'immanenza, e conseguentemente: illimitatezza del fenomeno nel suo 'fluire' temporale; infinità per principio, a quest'ultima collegata, nella molteplicità delle rappresentazioni possibili.

Se il sapere assoluto è *Existenz* dell'assoluto, ciò comporta un'altra, fondamentale conseguenza. Infatti, l'assoluto può essere 'esistente' solo nella sua *Existenz*; ma poiché quest'ultima è il sapere, dalla posizione fichtiana risulta che l'assoluto non può esistere se non nel sapere e 'in quanto' sapere. Ciò significa che non v'è assoluto da ricercare altrove o in altro luogo dal sapere, che l'assoluto *non è trascendente rispetto al fenomeno della sua esistenza*: ciò infatti comporterebbe che l'assoluto potrebbe esistere in altro modo dalla sua esistenza, e questo sarebbe contraddittorio e assurdo. Il sapere come *Existenz* dell'assoluto ci pone quindi di fronte al paradosso di un'eccedenza che non conduce fuori rispetto allo spazio dell'immanenza, ma che piuttosto si produce come eccedenza costitutiva di quest'ultima rispetto a se stessa; o in altro modo ancora, nell'*Existenz* viene a espressione la struttura implicativa del fenomeno inteso nella sua accezione trascendentale (cioè, per Fichte, l'unica possibile).

Potremmo dunque dire che, in quanto *esiste* nel sapere, l'assoluto è *tutto e solo* nel sapere. Che sia *solo* nel sapere, lo abbiamo già mostrato in precedenza; che sia *tutto* nel sapere, è implicito nel discorso svolto finora, oltreché esplicitamente argomentato da Fichte. Se l'assoluto non fosse *tutto* nel sapere, ciò vorrebbe dire che non esso verrebbe ad *Existenz* nel sapere, bensì soltanto una *parte* di esso; ma introdurre la *partizione* nell'assoluto conduce esattamente a comprometterne l'assolutezza, poiché quest'ultima equivale in Fichte al suo sussistere come *unum et singulum*, e dunque in radicale indivisibilità da sé. L'*unicità* e la *singularità* dell'assoluto rendono

dunque impossibile che si produca distinzione tra l'assoluto e la sua *Existenz*; e ciò conduce a sua volta alla conclusione, che l'assoluto esiste tutto nella sua *Existenz*, ovvero nel sapere.

Ma come abbiamo visto, è esattamente la connessione indissolubile dell'assoluto con la sua *Existenz*, ovvero col sapere, che consente di pensare l'implicazione necessaria tra sapere e assoluto, tra fenomeno e originario; che consente insomma di pensare il fenomeno 'in quanto' tale, nella strutturale apertura e illimitatezza della sua fenomenicità 'fluente'; che permette infine di liberare la filosofia dalla coazione, o dalla tentazione, di indefinitamente ripercorrere una e la medesima *Darstellung*, e di aprirsi alla 'libera arte' della costruzione infinita e infinitamente possibile, proprio perché a varianza illimitata, ma rigorosamente *definita* dall'invarianza dell'implicazione A. - x. (e ciò spiega come alla varianza illimitata dell'attività costruttrice corrisponda la *chiusura* definita di ciascuna singola costruzione)¹⁶.

Poiché l'assoluto è contenuto *tutto* nel fenomeno della sua esistenza, Fichte può continuare (e siamo tornati alla nostra citazione): "Quello (riferito al *das Ewige* che precede, G.R.) è solo un *vuoto pensiero*" (3r).

L'assoluto o l'eterno possono dunque ridursi a "vuoti pensieri": quando avviene questo? Abbiamo visto come la verità non sia né A. né x., bensì piuttosto questi ne siano soltanto gli "esponenti reciproci", la verità trovandosi "in ambedue", nella forma della loro reciproca implicazione. L'"eterno" diventa "vuoto pensiero", quindi, quando pretende di assolutizzarsi e di isolarsi dal relativo, transeunte, temporalmente determinato. Nella terminologia della WL: l'assoluto diventa "vuoto pensiero" quando aspira ad autonomizzarsi dal *fenomeno*, a svincolarsi dalla concretezza del suo *esistere*, per ipostatizzarsi e riservarsi aldilà e al di fuori dell'implicazione col *sapere*.

Nell'"eterno" ridotto a *leerer Gedanke* va dunque letta la negazione della *complexio* A. - x. come struttura trascendentale della verità. Si conferma inoltre che l'eccedenza va intesa come eccedenza *tutta immanente*, sproporzione interna al fenomeno tra se stesso e

16. Sul problema della *costruzione* in Fichte, e più globalmente nell'idealismo tedesco, cfr. Ende 1973, Salvucci 1984, e il contributo di Bucci 1985.

l'originario, che *in* esso si fenomenizza. Nessuna ricerca o anelito di un 'altrove', bensì assunzione dell'esistenza nel suo carattere di radicale immanenza, con la consapevolezza che tale immanenza mai può ridursi a 'morto' essere, poiché essa stessa è effettuale soltanto come struttura implicativa: altra maniera di esprimere *in nuce* l'insegnamento della WL.

Dunque il reale, propriamente, non 'è', bensì *existiert*. E tale proposizione vale sia quando per 'reale' s'intenda l'assoluto immanente nella sua *Existenz*, sia quando s'intenda il fenomeno come modalità concreta dell'apparizione di A. In ambedue i sensi, che evidentemente sono soltanto le due diverse declinazioni di una medesima concezione, il reale non è riducibile a ente o molteplicità di enti, poiché in esso è lo *ex-* dell'esistere che viene alla luce. Nessun reale senza *Existenz*; ma dunque anche nessun reale che non sia pro-dotto dallo *ex-* nell'attualità del suo scaturire, del suo portarsi alla superficie dell'apparenza.

Il reale riceve così carattere di *evento* da cogliere nell'effettualità della sua genesi; solo in secondo luogo e in senso depotenziato, il reale è da intendersi come mera molteplicità di enti, di oggetti, di 'cose'. Queste ultime sono piuttosto gli 'schemi' illanguiditi di quell'originario evenire, di quel dinamico e *trascendentale* scaturire. Con termine destinato ad assumere significato cruciale proprio nell'orizzonte di sviluppo della WL, il reale è reale come movimento o processualità *genetica*, laddove questa *genesi* indica innanzitutto la struttura dell'implicazione A.-x. nella sua intrinseca dinamica (essa infatti si dà solo nella forma dell'*Existenz*); solo in secondo luogo essa indica il 'fluire' del fenomeno nel suo incessante e temporale divenire (benché anche qui si tratti di distinzioni 'di ragione', della stratificazione di senso che pertiene a *un unico e medesimo* 'reale').

2.4. Uno, io e Soll. Ancora su Spinoza, Schelling, Kant e la WL

È vero però che "l'essere dello spinozismo" (3r), nei cui confronti il testo del 1807 abbozza una critica immanente, non può essere confuso semplicemente col presupposto di una *molteplicità* di enti. Non per questo esso è meno sprovvisto di aporie. Ammettiamo pure che l'essere sia *uno*, come appunto è la sostanza

di Spinoza. Tale posizione si rivela ben presto insostenibile. Chi la sostiene, infatti, non può negare di *pensare* all'essere, e dunque si ritrova a possedere una "duplicità", in luogo dell'unità che si trattava di porre (cfr. *ib.*).

Ora, qual è l'errore compiuto dallo "spinozista"? Quello di avere dimenticato il suo pensiero, o meglio ancora di essersi dimenticato nell'atto stesso in cui quell'essere veniva pensato e posto. In tal senso, l'essere dello spinozismo è "tenebra assoluta" (*ib.*), poiché affermandosi come unità e totalità di ciò che è, in esso la *coscienza* che quell'essere ha pensato e posto è obliata in maniera altrettanto totale e "assoluta". All'assolutezza dell'essere corrisponde così l'assolutezza dell'accecamento, fuor di metafora: l'inconsapevolezza dell'operazione che la posizione di quell'essere necessariamente presuppone, ovvero l'atto di pensiero che nel pensiero stesso di quell'essere si è obliato: "Qui sta il tuo errore, il pensiero ti è proprio sfuggito" (*ib.*).

Una volta che il *pensiero* sia ricondotto a consapevolezza da parte della coscienza, ecco che allora l'*uno* di cui si tratta non potrà più venire determinato come *essere*, bensì piuttosto alla stregua di ciò che *pone* quell'essere: e cioè come *io*. Così, assumendo il presupposto dello spinozismo per cui si tratta di porre un *essere*, e di determinarlo assolutamente come *uno*, lo spinozismo stesso si scopre logicamente insostenibile: quell'*uno* si rivela *non* essere, bensì *io*: "ciò del cui essere diventi immediatamente cosciente, dev'essere il tuo *io*, ed essere l'uno" (*ib.*).

E Fichte insiste: se l'essere dev'esser posto come *uno*, allora non può venir posto "due volte", una volta come *essere*, e un'altra volta come *io*. Ciò condurrebbe evidentemente a contraddire il presupposto, secondo il quale l'essere non è 'due', ma 'uno'. Ragionando rigorosamente a partire dalla posizione dello spinozismo, quindi, l'unico essere a poter essere posto non è quello della sostanza, ma dello stesso *io* che la pone pensandola, e dunque nessun altro essere può coerentemente essere posto "al di fuori di esso", cioè dell'*io* (cfr. ancora 3r).

Questa argomentazione intende scuotere il dogmatismo della coscienza comune, e introdurre gli ascoltatori alla posizione trascendentale. Ma si sbaglierebbe a pensare che così quest'ultima sia già stata raggiunta. L'indizio decisivo, che indica ancora come

propedeutica la posizione or ora conseguita, sta nel fatto che l'*io* venga determinato come *essere*.

Ora, ciò è giusto se inteso nel senso per cui l'essere dello spinozismo non è altro che risultato di un atto di posizione da parte del pensiero, in cui tuttavia la coscienza che lo ha pensato si è obliata nel risultato del suo pensare. Una volta che essa si recuperi nella coscienza di sé, e si mantenga il presupposto dell'essere come uno, ecco che quest'ultimo (lo abbiamo appena visto) non può più essere propriamente *essere*, ma dev'essere posto come *io*. L'*io* si dimostra originario rispetto all'essere, che è suo *prodotto*, risultante dall'oblio della coscienza nel pensiero da essa pensato. Ma se l'essere non è che il *pensato* della coscienza, *quest'ultima* è l'uno che lo spinozista ha in mente, e non quell'essere, che non è appunto altro se non pensiero che dimentica il pensare da cui scaturisce.

Ciò conduce però necessariamente a problematizzare lo stadio raggiunto, poiché se l'*uno* è "io", quest'ultimo non potrà più venire determinato come "essere": ciò che dall'*io* risulta, non può a sua volta essere impiegato per caratterizzare l'*io* da cui si origina, precisamente per la ragione che la soggettività, che lo pone pensandolo, in esso si oblia. L'*uno* andrà dunque pensato come *io*, ma poiché l'*io* non può venire più pensato come *essere*, anche l'*uno* andrà rigorosamente differenziato dall'*essere*. L'*uno* è, ma non come essere. Pensare ciò, è il "compito" della WL; come pensarlo, è quanto si tratta ora di capire.

Al momento, sappiamo che lo spinozismo stesso, una volta pensato conseguentemente a partire dai suoi presupposti, conduce alla posizione dell'*uno* non in quanto *essere*, ma in quanto *io*. Dalla posizione ora raggiunta, anche il problema della *duplicità*, che prima si era presentata nella forma dell'*io* da una parte, dell'essere dall'altra, riceve una formulazione differente. Non si può più trattare, infatti, di un'opposizione tra l'*io* e un *essere* che si troverebbe al di fuori dell'*io*. Se l'*uno* è *io*, la duplicità non potrà conseguentemente disporsi che *all'interno* dell'*uno* che si è così definito, e dunque all'interno dell'*io*. Si tratta di due aspetti della medesima unità, aspetti la cui opposizione deve dunque anche venire "nuovamente superata" (ib.), pena la distruzione dell'unità stessa, e dunque del presupposto dell'intera argomentazione.

La dualità viene così a esprimere la duplicità soggetto-oggettiva dell'attività ponente da parte dell'*io*: quest'ultimo è simultaneamente "intuente", ovvero attività di posizione, produttività, e "intuito", ovvero risultato della sua stessa attività di posizione (ib.). L'*io* appare in altri termini come unità di attività e passività, soggettività e oggettività, posizione e risultato. Esso è un medesimo soltanto in quanto "si libra" (*schwebt*) tra questi suoi due aspetti¹⁷: la dualità dunque in esso è mantenuta entro il 'legame' dell'unità, ma non azzerata in un'identità che si affermi come pura eguaglianza con sé.

L'*io* riproduce così al suo interno la medesima struttura che già era propria del fenomeno, in quanto concepito come scaturente dalla connessione di A. con x. Come quest'ultima designava la *bindende Einheit* tra l'assoluto e la sua propria manifestazione (*Existenz*), così ora l'*io* appare come unità, 'librantesi' fra entrambi, di soggetto intuente e oggetto intuito.

Ma a questo punto, l'argomentazione riceve una torsione decisiva: ciò che così si libra tra intuente e intuito, infatti, è ancora determinabile come "io"? Non è l'*io* sempre soltanto un lato dell'opposizione, un elemento della dualità, imbrigliato "nella disgiunzione" (4v)? Come potrebbe allora essere ancora 'io' l'unità che 'tra' i due si libra, quando l'*io* appare come soltanto uno di questi?

Finché l'*uno* è pensato alla stregua dell'*io*, esso corre il rischio d'ipostatizzarsi in *essere*, poiché l'*io* stesso appare incluso nell'opposizione all'essere (e viene così a immobilizzarsi in *opposto*, diventando esso stesso *essere*). L'*uno* si scinde quindi nell'opposizione, che doveva prodursi *al suo interno*, d'intuente e intuito, e compare alla stregua di uno dei due, ora intuente ora intuito, impossibilitato a propriamente librarsi 'tra' i due perché posto al loro stesso livello, perduto ora in questo, ora in quello. Di qui la necessità per lo spinozista, se vorrà "insistere sulla prima presupposizione, che l'*io* sia l'*uno*", di doverla "limitare in modo tale, che l'*io* non sia uno *in quanto io*" (4v).

L'*io* si trova già sempre, come abbiamo visto, "nella disgiunzione", e non può dunque, *in quanto io*, essere quell'*uno* che pure

17. "Aus dem Schweben in diesem Wechsel entsteht nun eben die Agilität des Denkens" (*Nebenbemerkungen zu I. cit.*, 13v).

dovrebbe. Si tratta invece di pensare l'uno "al di là di essa" (ib.); e se si vuole continuare a determinarlo come "io", bisogna accogliere in tutta la sua paradossalità l'asserzione fichtiana, per cui "io, proprio il medesimo che in pari tempo è anche io, sono l'uno in quanto non-io" (ib.). Ovvero: io stesso, in quanto mi penso come l'uno, devo pensarmi come l'unità di me stesso e del mio opposto; ma proprio perciò, quell'unità in cui mi penso non è riducibile a me stesso, non è riducibile a egoità.

Con l'impiego di questo termine¹⁸, Fichte riteneva di poter rispondere alle imputazioni di soggettivismo che la sua dottrina aveva richiamato su di sé. Ma "egoità" doveva rivelarsi concetto inadeguato a esprimere ciò che in esso tentava di pensarsi, poiché la soggetto-oggettività, l'unità "al di là della disgiunzione" che in esso Fichte voleva affermare, tornava a declinarsi in senso meramente soggettivo, e rischiava dunque di confermare proprio quelle critiche di unilateralismo soggettivistico, alle quali esso avrebbe dovuto far fronte.

Se infatti è vero che la "egoità" doveva rappresentare l'unità dei disgiunti, mentre l'io era già sempre compreso "nella disgiunzione" col non-io; se dunque solo un grossolano fraintendimento poteva tornare a confondere i due concetti, scambiando l'unità soggetto-oggettiva dell'*Ichheit* con la finitezza e l'empiricità della coscienza (cioè con l'*Ich*); altrettanto vero è che quella soggetto-oggettività veniva a declinarsi in forma *soggettiva*, che l'unità di io e non-io veniva a realizzarsi tramite estensione all'assoluto della determinazione della *soggettività*; che insomma essa stessa rischiava di riprodurre, non più a livello di coscienza empirica, ma dei principi stessi, la "disgiunzione" *al di là* della quale essa avrebbe dovuto porsi (e ciò appunto per non ipostatizzarsi in 'morto' essere, astrattamente

18. Cfr. *Versuch* cit., cap. primo (l'unico che venne effettivamente pubblicato), là dove Fichte, dopo avere mostrato che "l'intelligenza intuisce se stessa", e che "proprio in questa *autointuizione* consiste la sua essenza", dichiara di servirsi "più volentieri, al posto del termine intelligenza, della denominazione: *Ichheit*, egoità, poiché questa esprime nella maniera più immediata, per ognuno che sia capace della minima attenzione, il ritornare dell'attività in se stessa" (p. 278; Di Tommaso 1986, p. 164). Cfr. inoltre *WL nova methodo*, p. 182: "Ichheit besteht in der absoluten Identität des Idealen und realen"; *Antwortsschreiben an Reinhold* (1801): "Ichheit, nicht Subjektivität, noch Objektivität, sondern absolute Identität beider" (Akad. Aus., I, 7, p. 294).

fissato nell'opposizione ai disgiunti, bensì per potersi 'librare' tra di essi).

Ma se l'uno non è riducibile a semplice egoità, il tentativo di pensarlo semplicemente *sopprimendo* quest'ultima non può che ricondurre nell'alveo dello spinozismo, del pensiero 'dogmatico' e della sua concezione dell'essere. Infatti, è vero che l'uno non è riducibile a egoità; ma non è possibile liberarlo dall'unilateralità di quella determinazione semplicemente *eliminandola*. Da questo tipo di operazione, inconsapevole di se stessa, sorge come abbiamo visto il sistema di Schelling. Quest'ultimo pretende di risolvere il problema dell'uno, di sfuggire a una filosofia del finito, perché prigioniera del punto di vista unilaterale della *coscienza*, sopprimendo quest'ultima, e facendo della filosofia la presentazione del processo di autocostruzione nell'essere dell'assoluto stesso. L'uno verrebbe così pensato "al di là" della disgiunzione, il filosofare liberato dal soggettivismo coscienziale, da cui la WL sarebbe incapace di uscire; il sapere dell'assoluto come infinito finalmente raggiunto.

Ma in realtà, Schelling si rende la soluzione del problema troppo *semplice*. Con un procedimento meramente *assertorio*, e non dimostrativo, egli semplicemente dichiara che nel suo sistema è l'assoluto stesso che si espone; ma per ciò fare, deve fingere che le operazioni della sua coscienza costruttrice coincidano immediatamente col processo di autocostruzione dell'assoluto stesso, deve attraverso il suo pensiero sopprimere *se stesso*, che lo pensa. Egli ricade così nell'acceccamento e nella "tenebra assoluta" dello spinozismo, con l'aggravante che ciò è compiuto *dopo* che Kant ha impresso al filosofare la svolta 'copernicana' del criticismo, e dopo che Fichte stesso ha trasformato la prospettiva critica nel sistema compiuto della filosofia trascendentale.

La soppressione della *coscienza*, l'asserzione per cui ci si sarebbe elevati al punto di vista dell'assoluto, ed all'azzeramento quindi di ogni unilaterale punto di vista, non rappresenta altro se non l'impossibilità di condurre ad autoriflessione le proprie operazioni costruttive in senso sistematico. Alla mancata chiarificazione delle attività costituenti della coscienza 'originaria', deve corrispondere infatti, al livello del sapere, l'impossibilità di condurre ad autoriflessione i procedimenti adottati sul piano dell'esposizione filosofica.

Si torna così, per usare ancora una volta la terminologia di M. Siemek, dal livello *epistemologico* della dottrina della scienza (dove contemporaneamente alla chiarificazione delle condizioni che rendono la coscienza trascendentalmente possibile, si accompagna in ineludibile simultaneità la tematizzazione autoriflessiva delle operazioni che il filosofo compie nel portare tali condizioni a sistematica *Darstellung*), a quello meramente *epistemico* della posizione dogmatica, dove le attività costruenti del filosofo vengono immediatamente ipostatizzate a processo autocostruttivo dell'*essere* stesso.

In ultima analisi, ad essere mancato in tal modo è proprio quell'uno che si trattava di pensare. O meglio, esso è pensato, ma non più come legame 'vivente', nel senso dell'implicazione A.-x., bensì alla stregua di 'morto' essere. Il divenire di cui esso sarebbe provvisto è infatti divenire meramente *essente*, divenire di un essere. Ma è possibile, per un essere deprivato del polo dell'egoità, *divenire*? La risposta fichtiana alla domanda così posta appare irrimediabilmente negativa, e ciò conduce alla determinazione di quel divenire come meramente *fittizio*, prodotto dell'accecamento per cui le operazioni costruenti del filosofo si scambiano, e anzi *devono* venire scambiate col processo autocostruttivo dell'essere, perché processo *essente* sia possibile, ovvero per trasferire un surrogato della dinamica genetica e trascendentale a ciò che, se conseguentemente pensato, non potrebbe né muoversi, né costruirsi.

Di qui, l'affermazione fichtiana che dichiara come "il fondamento vero e proprio del fraintendimento della WL" (ed evidente è il riferimento al progetto schellinghiano, da Fichte inteso come volto al "miglioramento" e al "completamento" della dottrina della scienza)¹⁹ consista nell'"eliminare l'egoità" (4v). E per meglio esemplificare il suo pensiero, Fichte conia due schemi.

Il primo rappresenta la WL, o meglio la maniera in cui essa concepisce l'unità. Di questa al momento sappiamo 1) che si libra tra disgiunti, e che per ciò fare 2) dev'essere logicamente sovraordinata rispetto ad essi. Ma queste appaiono solamente come sue

19. Cfr. la polemica, rivolta a Schelling, contro il "miglioramento della dottrina della scienza" da parte di coloro che, pretendendo di "sapere meglio di lui stesso quanto l'autore della *Wissenschaftslehre* propriamente intenda", ne "falsificarono effettivamente" la dottrina (*Bericht* cit., p. 263; Moiso 1986, p. 192).

determinazioni *formali*. Dal punto di vista della sua determinazione *positiva* o contenutistica, invece, non sappiamo ancora propriamente *nulla* (perlomeno se ci limitiamo a considerare l'argomentazione esposta in quest'ultimo paragrafo; poiché in precedenza tale unità ci era già apparsa come *vita*), se non che appunto essa 1) non è *essere*; 2) non è neppure *io*, benché quest'ultimo si sia dimostrato originario rispetto al primo, in quanto sua condizione di possibilità, e dunque 3) i disgiunti tra i quali essa si libra si pongono allo stesso livello, nel senso che l'uno non potrebbe darsi senza l'altro, e viceversa; ma nell'ordine della fondazione trascendentale uno (l'io) appare a sua volta preordinato rispetto all'altro (l'essere) in quanto condizione della sua possibilità (rapporto di produttore a prodotto, attività di posizione e suo risultato). Ecco perché nello schema l'unità appare come indeterminata "X", la quale, attraverso il segno "+" ad essa sottoscritto (indicante la sua implicazione nei disgiunti, tra i quali si libra), è legata verticalmente a questi ultimi, a loro volta in indissolubile implicazione reciproca (indicata quest'ultima nel trattino "-" che li congiunge: "a - b"). Lo schema dell'unità nella WL appare dunque:

$$\begin{array}{c} X \\ + \\ a - b. \end{array}$$

Viceversa, se si pretende di risolvere il problema dell'unità semplicemente svincolandola dalla coscienza, cioè dall'io, lo schema risultante sarà il seguente:

$$\begin{array}{c} X \\ | \\ - b, \end{array}$$

laddove il posto vuoto prima occupato da "a" indica appunto l'eliminazione dell'egoità. In tal modo scompare anche il "+" del primo schema, che indicava l'implicazione o coinvolgimento della "X" nei disgiunti reciprocamente vincolati a - b, ed esso viene sostituito dalla semplice barra verticale "|". Mancando uno dei poli dell'implicazione a - b, infatti, X non si può più manifestare come un librarsi tra disgiunti che li mantenga in unità reciproca e 'vivente', bensì il nesso con b. si deve trasformare in quello di

una metafisica e lineare *deduzione* del secondo dal primo. Al procedimento trascendentale-genetico dell'implicazione simultanea dei momenti (WL come *einzigster Blick*, che si produce 'd'un sol colpo' e si realizza *aus einem Stück*, tutta d'un pezzo), si sostituisce quello dell'autocostruzione dell'assoluto (= X) nel mero *essere* (= b.). La soppressione di a. (= coscienza) conduce così all'identificazione tra operazioni deduttivo-epistemiche prive di reale forza dimostrativa, perché non in grado di autoriflessivamente tematizzarsi e giustificarsi, e livelli successivi di autorealizzazione dell'assoluto nell'essere.

Nello schema dell'unità secondo la WL, il punto di vista della coscienza non viene mai abbandonato; ma ciò non significa restare chiusi all'interno di una prospettiva soggettivistica o solipsistica. Al contrario, lo sforzo fichtiano è orientato a pensare l'eccedenza dell'uno sull'io, senza per questo rinunciare alla prospettiva trascendentale, ovvero senza cessare di riflettere all'*implicazione della coscienza nell'uno*. In tal senso sono "io, proprio il medesimo che in pari tempo è anche io", a essere l'uno "in quanto non-io" (4v)²⁰.

Dal momento in cui si eleva al pensiero di se stessa, e si riprende dall'oblio in cui si era annullata nel pensiero dell'*essere*, la coscienza si trova compresa in un'implicazione ("intuente, intuito"), le condizioni della cui pensabilità rimandano a loro volta a un'implicazione più ampia, che si produce dal punto di vista della coscienza, senza abbandonare o sopprimere l'egoità, *ma che a quest'ultima non è più riducibile*. La specificità della WL e dell'intera impostazione trascendentale, allora, non consiste nel rinchiudersi entro i confini dell'arido io, ma viceversa, proprio a partire dall'ineludibilità dell'autocoscienza e della riflessione sulle condizioni che la rendono possibile, nell'evidenziare la strutturale *eccedenza dell'unità*, senza la quale l'autocoscienza non sarebbe possibile in quanto tale, *sull'autocoscienza medesima*.

Il problema dell'uno si può dunque correttamente affrontare solo senza dimenticare, bensì assumendo tematicamente a 'compito'

20. Cfr. in proposito la lettura che Severino 1960 ha dato del problema del non-io e della cosa in sé.

della riflessione, che quell'unità e quell'eccedenza appaiono strutturalmente legate al 'per' della coscienza, sono esse stesse pensate dalla coscienza, e quest'ultima non può dunque, con un 'salto mortale', fingere di annullarsi nell'autocostruzione dell'essere. Al contrario, proprio così facendo il punto di vista della coscienza appare assolutizzato, perché immediatamente scambiato e identificato con quello dell'essere e della presunta autocostruzione di quest'ultimo. In tal modo, sotto il titolo di dottrina dell'assoluto, si nasconderebbe nient'altro che la totalizzazione all'essere del più radicale e arbitrario soggettivismo, e ad andare perduto sarebbe proprio quell'assoluto, che all'unilateralità della coscienza doveva essere strappato. Invece, nella filosofia trascendentale la "X" dell'unità si produce *nell'io e per l'io*, e tuttavia, anzi proprio *per* questo, è *più che io*, irriducibile ad esso: l'io può dunque essere determinato come l'uno soltanto a patto d'intenderlo non più "*in quanto io*", bensì alla luce di quell'implicazione che in esso e per esso accade e si produce, e che pure strutturalmente e necessariamente lo oltrepassa.

A quest'altezza, Fichte formula la domanda: "che cos'è questa X?" (4v). Ma in realtà, già porre la questione in tali termini, orientando la ricerca alla definizione di un "che cosa", appare fuorviante.

Con movimento in ciò simile al pensiero hegeliano, anche Fichte rifiuta di porre il problema dell'unità come se la risposta potesse formularsi entro una logica proposizionale centrata sulla relazione di soggetto e predicato. Tale logica appare invece radicalmente inadeguata all'enunciazione del movimento del 'librarsi-tra', che istituisce l'unità.

Quest'ultima, infatti, non si dà né può darsi come *separata* o ipostatizzata in un 'altrove' rispetto ai disgiunti da essa mantenuti in relazione. Il suo essere "al di là della disgiunzione" non va inteso alla stregua di un suo esistere indipendentemente da questa. Se pensata in tal modo, infatti, essa ricadrebbe nell'*essere*, non potrebbe più librarsi tra i disgiunti, la disgiunzione stessa verrebbe infranta nell'irrelata indifferenza di molteplici esistenti privi di 'legame'. La sovraordinazione della X rispetto al plesso a – b non è di ordine 'metafisico', bensì pertiene a quello della fondazione logico-trascendentale.

Tuttavia, ciò non significa che quest'ultima non determini la struttura dell'essere, non comporta affatto la riduzione della WL

a disciplina meramente logica o metodologica. Al contrario, per Fichte si tratta proprio della fondazione di una nuova ontologia, di una nuova dottrina dell'essere; ma di una dottrina dell'essere trascendentalmente fondata, e perciò giustificata sotto il profilo epistemologico.

Requisito essenziale, in tal senso, è appunto quello di non confondere le scansioni della dimostrazione, ovvero le articolazioni interne alla *Darstellung* filosofica, con i diversi livelli di volta in volta raggiunti dall'essere nel processo della sua fittizia autocostruzione. Perciò le forme impiegate nell'esposizione della WL sono 'schemi', raffigurazioni o *Bilder* che esplicitano, sul piano della costruzione epistemologica e della determinazione concettuale, momenti che non necessariamente hanno un loro immediato corrispettivo in senso 'ontico'. Essi piuttosto espongono, secondo la prospettiva trascendentale e la configurazione della *Darstellung* di volta in volta costruita, ciò che a livello di coscienza 'originaria' è necessariamente implicato, anche se altrettanto necessariamente non saputo.

Ma di più: poiché le condizioni trascendentali di possibilità della coscienza emergono soltanto nel corso dell'approfondimento riflessivo che quest'ultima compie su di sé (una volta che si sia elevata ad autoconsapevolezza filosofica), ogni nuova scansione di cui si arricchisca la *Darstellung* rappresenta un incremento al livello stesso dell'autocoscienza, che in essa giunge a pensarsi; e poiché autocoscienza è appunto essenzialmente sapere di sé, *poiché il suo essere è inseparabile dal suo sapersi*, ogni ulteriore scansione della *Darstellung* rappresenta un ulteriore approfondimento, arricchimento, intensificazione dell'essere stesso della coscienza, e per l'implicazione ineludibile di quest'ultima nella "X" dell'unità, un incremento di essere *tout court*.

Tuttavia, tale incremento non avviene in quanto l'assoluto proceda sempre più addentro nel processo di autosvolgimento attraverso cui si attuerebbe nell'essere, sopprimendo la mediazione della coscienza; bensì all'opposto, in quanto la *coscienza* si comprende come il luogo attraverso il quale (*Durch*) quell'autocostruzione ineludibilmente avviene, in quanto dunque non si dà né può darsi autocostruzione dell'assoluto distinta o altra rispetto alla libera autocostruzione che l'io fa (o meglio *può fare*) di sé; e ciò, ancora una

volta, sia in senso teoretico-filosofico (infinita molteplicità delle rappresentazioni possibili), sia in senso pratico (attuazione nell'*agire* della propria libertà).

Ciò spiega dunque perché la questione dell'unità non sia formulabile propriamente nei termini di una domanda vertente sul "che cosa": quest'ultimo rimanda infatti necessariamente a un *essere*, mentre quell'unità *non è*, quanto piuttosto incessantemente *diviene*, cioè deve (*soll*) essere²¹.

L'assoluto si costruisce nella libera autocreazione che l'io fa di se stesso; ma poiché l'io è libero, non si dà svolgimento necessario e inevitabile dell'assoluto nell'essere, *non si dà dunque propriamente alcuna autocostruzione dell'assoluto*, quanto piuttosto la sua apparizione in quanto *Erscheinung*, che è mediata dall'autorealizzazione nell'apparire della *coscienza* stessa. Ma anche qui, *non* nel senso che l'io *produca, costruisca, o inventi la struttura dell'implicazione* entro la quale, in quanto io, già da sempre si trova; bensì nel senso che tale implicazione si realizza nell'*Erscheinung* attraverso e tramite la libera creatività dell'io.

Quest'ultimo dunque da un lato è creatore, nel senso che è attraverso e in virtù della sua libera attività che l'assoluto giunge ad *Existenz*; ma in pari tempo, nell'*Existenz* dell'assoluto, creativamente portata all'apparire dall'attività dell'io, si manifesta una struttura entro la quale è compreso lo stesso io, emerge che la libertà dell'io *implica* un nesso più ampio rispetto a quello della coscienza e dell'egoità, *pur senza abbandonare o transcendere la coscienza stessa e la sua libertà* (ed è quanto Fichte tenta di esprimere nello schema sopra riprodotto).

Di qui, il fatto che l'io e la sua attività siano in pari tempo, secondo la terminologia della WL, *Konstruktion* e *NachKonstruktion*²²: 'costruzione', in quanto appunto è *nell'io, per l'io e attraverso l'io* che l'assoluto *existiert*; 'ri-costruzione', poiché quella costruzione è possibile solo in quanto in essa emerge simultaneamente all'apparire la struttura dell'implicazione A.-x., che non è creata o prodotta dall'io, pur non esistendo altrimenti o altrove rispetto alla sua libera attività (e dunque rispetto all'*Erscheinen* stesso).

21. Sul *Soll*, cfr. WL 1804² cit., XVII. conferenza, pp. 256-270/257-271.

22. Su ciò cfr. in part. WL 1804² cit., XXV. conferenza, pp. 370-380/371-381.

Da questo lato, si può ulteriormente misurare la distanza che separa il concetto fichtiano del *Soll* dal suo correlativo nella ragion pratica kantiana (il dovere morale come *Sollen*). Per la WL, infatti, il dovere non indica più semplicemente il rapporto che nell'interiorità della coscienza s'instaura tra essa e la legge in qualità d'imperativo categorico. Il *Soll* viene piuttosto a determinare un aspetto dell'*Erscheinen* stesso nella sua globalità, e precisamente quello per cui l'apparenza si trova mediata da e attraverso il libero agire del soggetto, quello per cui dunque l'*Erscheinen* è strutturalmente aperto al nuovo della creazione da parte dell'io, e perciò necessariamente infinito.

Allora, l'assoluto non tanto è, quanto piuttosto *deve* (*soll*) essere. Ciò non significa che esso non sia mai, che la sua presenza si dislochi in un *futuro* sempre ancora di là da venire perché per principio irraggiungibile. Al contrario, il *Soll* indica esattamente il modo nel quale l'assoluto è *presente*, il fatto che la presenzialità dell'assoluto è presenzialità non ipostatizzabile in statico essere, ma dinamicamente aperta sull'infinito potenziale delle sue illimitate realizzazioni. Esso non indica insomma la povertà o l'indigenza di cui l'assoluto soffrirebbe nel suo *Erscheinen*, quanto piuttosto l'inesauribilità dell'apparire in ogni singolo prodotto della libertà.

2.5. Concetto, essere, vivere. *Als* e *Durch*. Grammatica della vita

Ciò detto, non dovrebbe risultare difficile comprendere perché Fichte determini la X dello schema precedentemente esposto come "vita" (*Leben*).

Con quest'ultimo termine, egli intende infatti sottolineare ciò che siamo venuti enucleando nel corso della nostra analisi, ovvero *l'irriducibilità dell'assoluto all'essere*. Noi lo abbiamo sottolineato in diverse occasioni: rispetto al nesso tra assoluto ed *Existenz*, alla relazione tra A. e x., o alla posizione che la stessa X veniva ad assumere nei confronti della disgiunzione a – b. Ciò che è in questione, in questi casi come nell'ultimo che ci si è presentato, riguardante il concetto del *Soll*, è sempre lo stesso nucleo di pensiero, sia pur

declinato da versanti e con strumenti espressivi diversi: cioè l'apparire nella sua struttura implicativa, l'assoluto colto nel momento di condursi a manifestazione. Ma perciò anche, la domanda su 'che cosa' appare, precedentemente formulata, trova distrutto il presupposto che la sorreggeva, e si scopre inadeguata a inaugurare la ricerca che pretendeva di aprire.

Infatti, porre l'interrogazione sulla base del 'che cosa' orienta l'indagine a ricercare una determinazione semplice e immediata. Ora, Fichte chiede (4v): potrebbe quest'ultima consistere nell'*essere*? No, poiché esso è *morto* (*tod*). Potrebbe allora forse consistere nell'*io*? Neppure, dice Fichte, poiché anche l'io, come sappiamo, è meramente "nella disgiunzione" (ib.). Ma per esprimere questo stato di cose, ovvero l'irriducibilità della X. sia ad *essere*, sia ad *io*, egli introduce un termine carico di ulteriori complicazioni, e di cui adesso dovrà occuparsi la nostra ricerca.

L'*essere è morto*, abbiamo detto. Ora, Fichte riassume la sua posizione sull'esser-morto dell'essere dicendo che l'essere è morto "in quanto concetto (*als Begriff*)" (ib.). Il problema è allora quello di capire 1) la funzione dello *als*; 2) il concetto fichtiano di "concetto" (*Begriff*).

Riguardo al primo punto, l'*in quanto* ha come sua funzione precipua quella di fornire, o meglio di operare determinazioni. In tal senso, esso costituisce una limitazione rispetto al campo delle predicazioni possibili del soggetto cui si riferisce. Tale funzione determinativa, inscindibile dagli effetti di limitazione che produce, equivale a introdurre nel soggetto così tematizzato un principio di finitezza e di separazione da altro. Nella misura in cui l'*in quanto* determina, altrettanto esso delimita; e nella misura in cui delimita, altrettanto esso rende finito e separato. Dire che l'essere è morto 'in quanto' concetto, significa allora dire: l'essere è morto *nella misura in cui esso venga assunto, compreso, limitato in forma* di concetto, determinato *come* concetto.

Ma se questo è vero, non esaurisce tuttavia la portata propria dell'*in quanto*. Infatti, nell'*in quanto* non si tratta mai di una connessione meramente estrinseca o arbitraria di termini o concetti, esistenti altrimenti anche indipendentemente gli uni dagli altri. Nello *als*, perché quest'ultimo si realizzi propriamente 'in quanto' *als*, è contenuta l'implicazione reciproca dei termini, l'uno dei quali è

posto 'in quanto' o *come* l'altro (l'estrinsecità dei termini legati dall'in quanto sarebbe in effetti contraddittoria con la determinazione propria dell'in quanto stesso, poiché l'uno sarebbe 'in quanto' l'altro, ma poi pretenderebbe di affermarsi anche indipendentemente da ciò rispetto a cui si pone come tale. L'in quanto verrebbe dunque simultaneamente posto e negato, e non potrebbe più affermarsi come 'in quanto'), – ecco che asserire l'essere "in quanto concetto" non significa semplicemente attribuire all'essere una determinazione estrinseca, rispetto alla quale esso potrebbe sussistere in modo indipendente o indifferente.

Al contrario, tale formulazione esprime il movimento attraverso cui l'essere manifesta se stesso nel concetto, apparendo *come* concetto. Quella della concettualità emerge allora come una determinazione *essenziale* o intrinseca per l'essere. Non si dà pensabilità di quest'ultimo, né quest'ultimo potrebbe nel fenomeno apparire, se esso non si pro-ducesse in forma di concetto, non si manifestasse "in quanto concetto". Il *Begriff* pertiene dunque essenzialmente all'essere, e senza di esso non esisterebbe alcun *Erscheinen*.

Raccogliendo in unità le riflessioni svolte, collegando cioè l'aspetto della determinazione limitativa con quello per cui essa è costitutiva e intrinseca di ciò che in essa si determina, nell'essere come concetto giunge ad espressione il fatto che *Seyn* è essenzialmente *Begriff*; ma in pari tempo, anche, il fatto che *Seyn* è *irriducibile* al *Begriff* che pure essenzialmente gli appartiene.

Da un lato, senza il concetto l'essere non sarebbe, né sarebbe possibile; dall'altro, il concetto è pur sempre *determinazione* dell'essere, perciò quest'ultimo è necessariamente *più* che semplice concetto. Ciò comporta che l'essere rechi la morte in se stesso, sia in se stesso morto, in quanto è in se stesso concetto; ma che nel suo esser-morto 'in quanto' concetto, si celi la possibilità di un pensiero dell'essere che non riduca quest'ultimo a concetto. Tuttavia ciò può avvenire, nella prospettiva trascendentale, non semplicemente rimuovendo la concettualità dall'essere (ciò sarebbe del resto contraddittorio, poiché la stessa WL dimostra che il concetto è costitutivo dell'essere); bensì all'opposto conducendo a concetto la concettualità medesima dell'essere.

In altri termini, si tratta di concettualizzare il concetto stesso, promuovendo così una concettualità *radicale*, nel senso specificamente trascendentale per cui in essa il concetto si elevi alla sua propria tematizzazione riflessiva. In tale movimento, come si tratterà di vedere più da vicino, il concetto scoprirà di doversi annullare *come* concetto. Poiché però tale autodistruzione del concetto viene condotta per il tramite del concetto, quest'ultimo si trova riprodotto nel movimento stesso della sua autodistruzione. Questa è la forma che il 'circolo inevitabile' del sapere assume nel Fichte 'mediano'; questo è il problema di fronte a cui ci troviamo.

Ora, una volta chiarito il senso dell'in quanto, si tratta di determinare il senso del concetto (*Begriff*). Ma in effetti, tale chiarimento è già contenuto nella delucidazione dell'in quanto. 'Concetto' è infatti per Fichte ciò *attraverso* cui o in virtù di cui (*Durch*) il movimento della *determinazione* avviene, ciò attraverso cui lo *als* si stabilisce 'in quanto' *als*²³.

Poiché la determinazione si determina in rapporto ad altro, produrre determinazioni implica già sempre porre in rapporto, mettere le determinazioni in relazione scambievolmente, ovvero appunto determinare le determinazioni l'una *attraverso* l'altra. *Begriff* è allora il movimento del porre la determinazione, e in pari tempo del determinare la determinazione ponendola in rapporto con ciò di cui è l'in quanto. Non si dà determinazione di ciò che viene determinato, senza in pari tempo determinare la determinazione in rapporto al primo. Determinare è dunque già sempre porre un molteplice di determinazioni, il cui rapporto di determinazione scambievolmente deve venire a sua volta determinato.

Il *Begriff* è il 'luogo' nel quale e *attraverso* il quale la determinazione del rapporto *tra* determinato e determinazione avviene. Il determinato si determina così a sua volta in determinazione, che determina la determinazione in relazione a se stesso. La determinazione viene a trovarsi determinata in relazione al determinato, il rapporto tra le determinazioni appare a sua volta *fissato* e *determinato*. La determinazione del rapporto si attua così *attraverso*

23. Sul concetto come *Durch*, oltre a WL 1807, cfr. WL 1804² cit., X. conferenza, pp. 142-158/143-159.

la determinazione scambievole delle determinazioni, mentre queste ultime si determinano l'una *attraverso* l'altra nel rapporto.

Begriff indica dunque il processo del determinare, del *porre* lo *als* in quanto *als*, in tutta la molteplicità e la complessità dei suoi aspetti. Poiché pone lo *als* 'in quanto' tale, Fichte chiama il concetto anche *Als* dello *als*, ovvero designa nel concetto l'autoriflessione dell'in quanto che si coglie *come* tale, 'in quanto' *als*, e diviene dunque 'in quanto' di se stesso, 'In quanto dell'in quanto'.

Torniamo allora alla proposizione che si trattava di comprendere: "Seyn, als Begriff *tod*" (*loc. cit.*). Sulla base di quanto abbiamo detto, essa vuol dire: l'essere si determina necessariamente in concetto, si determina alla determinazione scambievole, entro rapporti determinati, delle sue proprie determinazioni; nella misura in cui è compreso alla stregua di questo movimento determinativo, esso è *morto*, poiché irrigidito ed ipostatizzato nel prodotto del determinare; ovvero di ciò che, posto da esso 'in quanto' tale, ha in sé annullato il movimento della posizione, mostrandosi alla stregua di mero dato e semplice fatto.

Ma proprio perché l'essere è morto *in quanto* concetto, benché questa morte si produca in esso *necessariamente*, esso è anche *più* che questa morte, cioè questa stessa morte non potrebbe aver luogo, se dall'essere non scaturisse l'apparenza, che di volta in volta lo conduce a manifestazione; meglio ancora: se l'essere, *ma allora non più 'in quanto' essere, non più 'in quanto' concetto*, non consistesse originariamente nel pro-dursi all'apparenza. Poiché solo là dove vi sia apparenza, vi può essere determinazione (così come, d'altro canto, solo nella misura in cui vi siano determinazione e 'in quanto' può prodursi e divenire l'apparenza: *nulla* altrimenti apparirebbe in essa); e solo là dove si produca determinazione, può prodursi *fissazione* di quest'ultima *di fronte e contro a ciò che le dà origine*. La *morte* appare allora essa stessa come un momento interno ed essenziale all'apparire della vita, ovverosia come il fissarsi della determinazione in indipendenza dal movimento del suo scaturire.

Per questo insieme di motivi, la X di cui impropriamente si chiede "che cos'è" non può essere 'essere'. Fichte si volge dunque all'altro lato della disgiunzione, quello che si era dimostrato originario rispetto all'essere stesso, e cioè all'io, per vedere se la

X possa intendersi come tale. Ma la risposta fichtiana è altrettanto netta: "Ich, auch *Begriff*" (4v). Anche l'io è *concetto* (esso è infatti necessariamente "nella disgiunzione", ovvero in unità e differenza con ciò che non è io, con il suo opposto, rispetto al quale sta in determinazione scambievole); nemmeno l'io può dunque occupare il luogo della X.

Quest'ultima, *in rapporto al concetto*, sia in quanto quest'ultimo appaia come essere, sia in quanto appaia come io, non può che definirsi per *negazione* nei suoi confronti. O meglio, Fichte impiega la negazione del concetto, *che si determina essa stessa nel concetto e mediante concetto*, per concettualmente determinare ciò che *eccede* il concetto, per schematizzare nel linguaggio (e il linguaggio è già concetto) ciò che rinvia al suo *oltre*.

Come abbiamo anticipato, ciò di cui si tratta a questa altezza prende in Fichte il nome della *vita*. Infatti, la X non può essere concetto, poiché quest'ultimo rappresenta sempre soltanto la reciprocità di determinazione tra disgiunti, che nella sua massima astrazione si presenta nella disgiunzione a – b (ovvero io – non io, io – essere, io intuente – io intuito). Esso è il *Durch* tramite il quale i disgiunti si mantengono in implicazione reciproca, affermandosi tuttavia in tale implicazione 'in quanto' *disgiunti*. Perché la disgiunzione abbia luogo, essa deve *presupporre* un'unità, attraverso e in virtù della quale i disgiunti pervengano a determinazione reciproca: ma tale reciproca determinazione perviene soltanto alla riproduzione della disgiunzione, e dei disgiunti in essa. Il *Durch* presuppone dunque l'unità, anzi ne è esso stesso la realizzazione determinata, poiché la disgiunzione si regge soltanto attraverso lo scambio e la determinazione reciproca dei disgiunti; e tuttavia, tale unità non ricompono la disgiunzione in unificazione più alta, bensì riproduce e afferma i disgiunti nella separatezza e parzialità di disgiunti.

Nella X, si tratta invece di pensare l'unità in quanto tale, cioè di assumere che, anche nel caso della X, si tratta di porre una determinazione. Tale determinazione, tuttavia, deve emergere come determinazione che si autodistrugge nell'atto stesso di porsi, incompatibile con la limitazione espressa dall'*in quanto*, in cui pure essa consiste *come* tale.

La determinazione dunque deve in tal caso determinatamente negarsi in quanto 'in quanto'. Ma ciò da solo non basterebbe. Infatti, nella X non deve emergere soltanto l'autodistruzione dell'in quanto come *tale*, ovvero sia del *Durch* che lo riflette in quanto 'in quanto' e che perciò propriamente lo *pone* (nel senso per cui il *Durch* ne rappresenta, come abbiamo visto, la trascendentale condizione di possibilità); nella X deve emergere anche l'attività di *posizione* dell'in quanto, poiché quella X, per affermarsi come unità e come *uno*, non può ipostatizzarsi al di là, oltre o separatamente dalla disgiunzione, dal *Durch* e dall'in quanto.

Di conseguenza, la X va posta come unità che è irriducibile e sovraordinata rispetto ai disgiunti e alla disgiunzione, poiché è ciò senza di cui questi non sarebbero, né potrebbero essere pensati. Ma in pari tempo, essa va posta come ciò che in quella disgiunzione e in quei disgiunti accede propriamente all'essere, producendosi all'apparire della sua manifestazione. Solo in tal modo essa è pensata propriamente come *uno*; solo in tal modo è tolta all'irrigidimento della *morte* nell'essere, solo così è 'salvata' dalla riduzione del *concetto*.

Ma allora, ciò significa che essa si sottrae alla riduzione nel concetto *solo all'interno e attraverso il concetto*; si sottrae alla *morte* e all'essere *solo emergendo nell'implicazione disgiuntiva A-x*. (la quale ultima 'x.' abbiamo visto dirompersi nello schema come 'a - b'). Quindi, *solo attraverso la disgiunzione vive la vita*, e proprio qui emerge uno dei punti di massima forza speculativa, uno dei tratti più caratterizzanti della WL.

Ma se è così, non rischia la X di perdere la sua ulteriorità rispetto al *Durch*, non viene essa alla fine anche nella WL riassorbita totalmente nel concetto? Posto infatti che la X 'viva' soltanto nella e attraverso la disgiunzione, in che modo si può poi affermare che la X stessa è "non-concetto (*NichtBegriff*)" (4v)?

In altri termini, se il *Durch* si attua già come determinazione reciproca *tra* disgiunti, se dunque *già* nel concetto ha luogo il librarsi tra che contraddistingue l'uno come vivente, in che modo è ancora possibile salvaguardare l'eccedenza del *Leben* sul *Begriff*? Non è la vita stessa, nel senso della X che andiamo ricercando, in tutto e per tutto *Durch*, ovvero concettualità?

È evidente che tale questione è assolutamente centrale, perché in essa ne va dell'effettiva consistenza del progetto di dottrina della scienza come sistema di filosofia trascendentale, dunque come progetto speculativo radicalmente alternativo rispetto all'idealismo trascendentale e alla filosofia dell'indifferenza di Schelling, ma in pari tempo rispetto all'idealismo speculativo di Hegel. Quest'ultimo è infatti centrato sull'identità di concetto e oggettività, cui esso assegna il nome di *Idea*. Ora, l'idea consegue la sua prima forma di realizzazione proprio nella *vita*, poiché in quest'ultima "l'oggettività (...) è penetrata assolutamente dal concetto, non ha per sostanza che il concetto"²⁴. Quindi, se sulla base della WL si dimostrasse che, nonostante l'asserita eccedenza della vita nei confronti del concetto, quest'ultimo viene a determinare la struttura della vita (e abbiamo visto che, nonostante l'equazione fichtiana di *morte* e di *concetto*, la vita non può non essere *immanente* nel concetto stesso), la dottrina della scienza e l'intero progetto di filosofia trascendentale si troverebbero riassorbiti nell'*identità di concetto e vita*, su cui appunto si costruisce l'idealismo hegeliano.

Ma in effetti, l'immanenza della vita nel concetto riveste nei due sistemi di pensiero un significato profondamente diverso. In Hegel, infatti, ciò significa che la vita esprime nel concetto la sua più elevata consapevolezza di sé, che dunque il concetto è la forma più alta di realizzazione della vita: e in tal senso il concetto prende il nome di *Idea*.

Al contrario, in Fichte l'immanenza della vita nel concetto non indica il *compimento* nel secondo della prima, *non significa che la vita trovi la sua verità nel concetto*; bensì viceversa, è il concetto a possedere in sé la sua verità come vita, è *il concetto che trova la sua verità nella vita*. E ciò, per la determinazione interna del concetto di 'concetto'. Ritorniamo così a quanto già esposto sopra in rapporto alla relazione tra il *Durch* e l'unità suprema, tra concetto e X.

Proprio perché il concetto si possa instaurare come tale, ovvero come unità librantesi tra disgiunti, esso implica un'unità che si mantiene *dentro* la disgiunzione, ma che in pari tempo la oltrepassa

24. Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW, Bd. 12, p. 181; tr. it. Moni-Cesa 1981, vol. 2, p. 866.

o, come dice Fichte, ne è *aldilà*. Senza eccedenza della X come unità suprema sull'unità del *Durch* come concetto, nessuna unità del *Durch* e nessun concetto; così come, viceversa, nessuna apparizione fenomenica, nessuna manifestazione della X senza unità librantesi tra differenti, propria del concetto come *Durch*.

Ecco allora che, sullo sfondo di queste argomentazioni, si può forse comprendere in tutta la sua portata la risposta fichtiana alla domanda, che pur egli stesso definisce impropria, su che cosa sia la X. Essa non può essere né io né non-io, né coscienza né essere, poiché questi ultimi, in quanto disgiunti, non sono altro che i due lati reciprocamente condizionanti e scambievolmente determinanti del *Durch*, ambedue quindi sono 'concetto'.

Se manteniamo l'interrogazione nella forma del "che cosa", la risposta suonerà forzatamente negativa: poiché la X non può essere determinata né come io, né come essere; poiché d'altro lato questi ultimi rappresentano le determinazioni più elevate cui perviene il *Durch*, ovvero il concetto, ecco che la X non potrà che definirsi come "non-concetto (*NichtBegriff*)" (*loc. cit.*, 4v). Inoltre, poiché ciò che si trova 'aldilà' del concetto può essere espresso, coi mezzi di quest'ultimo, soltanto *via negationis*, una volta posto che concetto è *morte*, 'non-concetto' dovrà necessariamente essere determinato, per opposizione, come *vita*.

E in effetti, nel testo di Königsberg Fichte impiega un'equazione vera e propria, quando scrive: "non-concetto = vita" (*ib.*). In questa eguaglianza parrebbe affermarsi un'identità che non richiede interrogazione ulteriore, tanto perentoria essa sembra nella sua presunta ovvietà. In realtà, quell'equazione esprime tutta la carica, concettualmente dirompente, del pensiero fichtiano. 'Concettualmente dirompente' proprio perché, coi mezzi propri del concetto, ciò che per così dire viene fatto esplodere è il concetto stesso.

Quanto sembrerebbe non potersi definire se non per mera negazione del *Begriff*, il quale verrebbe così a dimostrarsi come l'inconfutabile Presupposto, è ciò che in realtà infrange, tramite il rigore che costituisce il *proprium* del concetto, la presunta 'assolutezza' del suo dominio. Il 'non' cui è condannato il pensiero per enunciare, con i suoi propri mezzi, la vita, è in pari tempo ciò da cui tra luce la positività della vita stessa, di contro al carattere negativo

del concetto, che non può far altro che enunciare, tramite autoriflessiva negazione, ciò che per sua natura gli è oltre. Il 'non' entro cui sembra raccogliersi la povertà impotente della vita, è ciò che invece svela nella sua impotenza la potenza di cui si crede portatore il concetto. Quel 'non' rovescia così sul concetto la negatività che esso pretendeva di proiettare sulla vita.

Negativa quest'ultima appare solo in quanto ad essa ci si accosti con i mezzi del concetto. Ma da tale presunzione bisogna, secondo la WL, una volta per tutte liberarsi. È ciò che Fichte dichiara a chiare lettere all'inizio della terza conferenza di Königsberg, quando torna a riflettere sulla forma interrogativa del "che cosa". È uno dei tanti passi che manifestano, con la loro semplicità disarmante, il carattere peculiare della WL, ciò che secondo il suo autore la rendeva *toto coelo* diversa e incompatibile rispetto al dogmatismo pre-critico e a quello che, secondo lui, tornava a farsi luce nei sistemi dell'idealismo post-kantiano.

In quel luogo, egli affronta il problema criticando la formula interrogativa centrata sul "che cosa", perché sarebbe inadeguata a cogliere la vita (*cf.* 5v). Che cosa sottintende, infatti, una domanda espressa in questi termini? Essa dà per scontato che ciò cui si rivolge l'interrogazione sia suscettibile di essere colto alla stregua di 'qualcosa', di un oggetto o di un ente qualunque. Essa così preorienta la ricerca che vorrebbe pervenire a una risposta, e che si trova costretta, quasi senza sapere come, a muoversi secondo quella direzione. La forma grammaticale della risposta conferma poi, retroattivamente, la correttezza che la domanda già presupponeva in rapporto a se stessa, e fa sì che l'interrogazione volta alla scoperta del "che cosa" appaia come l'unica forma legittima e sensatamente possibile.

Dobbiamo riflettere attentamente su questo punto. Fichte infatti non nega, all'interrogazione che si volge alla ricerca del "che cosa", uno statuto in qualche modo unico e privilegiato. Nell'ambito di ciò che egli chiama il "pensare", ovvero di una modalità della ricerca filosofica che assuma come sua massima fondamentale quella del concetto (nel senso sopra precisato, ovvero come ciò *attraverso* cui si svolge la determinazione reciproca di termini, ciascuno dei quali emerge come l'*in quanto* dell'altro); in questo ambito, dicevamo, davvero non è possibile porre la questione della vita, così come

ogni altra questione, se non nella forma del “che cosa”. E poiché pensare non è propriamente altro se non concepire, volersi limitare a *pensare* la vita non può che equivalere alla pretesa di esaurire la vita stessa nel porre quella domanda, e nell’assegnare ad essa una risposta. Quest’ultima consisterà quindi nell’attribuire alla vita la determinazione che d’ora in poi verrà considerata come il suo ‘in quanto’. La ‘vita’ sarà questo o quello, ‘in quanto’ l’una o l’altra determinazione: sempre comunque essa nel pensiero sarà ricondotta all’*attraverso* del concetto, alla norma della determinazione e dell’*in quanto*.

E tuttavia: è ancora propriamente ‘vita’, ciò che nel concetto è espresso ‘in quanto’ vita? La risposta fichtiana la conosciamo già, ed essa suona inappellabilmente negativa. Ma ora, forse, di questa risposta possiamo meglio determinare le ragioni, inscindibilmente teorico-pratiche. Ricercare o interrogare la vita centrando la domanda sul ‘che cosa’, implica esigere una risposta in termini di ‘in quanto’. Ma perché la vita sia suscettibile di essere padroneggiata nella forma dell’*in quanto*, essa deve essere pensata sotto la forma di un oggetto, trasformata e ridotta alla stregua di un ente, di un ‘fatto’ magari superiore e privilegiato rispetto agli altri fatti, ma comunque non eccedente lo statuto e l’orizzonte della fatticità in generale. Solo una volta che la vita sia stata così pensata, concepita, trasformata in ‘fatto’ tra fatti (magari il supremo e più alto fatto, ma comunque un fatto), – solo a questa condizione si può ritenere ‘assoluta’ la massima che il pensiero adotta nei suoi confronti, ovvero quella della sua determinazione per la via concettuale dell’*in quanto*.

Alla luce di questa ‘massima’ si comprende la natura eminentemente filosofica, anche se nel significato del dogmatismo ostile alla vita, che Fichte scopre nelle modalità del pensiero ‘naturale’, e nelle forme grammaticali del linguaggio in cui esso si esprime. Di queste ultime, l’unica pertinente in rapporto alla domanda: “che cos’è X?”, è quella del giudizio predicativo, che articola la risposta assegnando alla X in veste di soggetto la determinazione ad essa spettante, in qualità di predicato.

La X di cui ne va nella domanda è dunque una X necessariamente *sostantivata*: e così essa si rappresenta nella risposta. Ciò

non soltanto nel senso logico e grammaticale, che vincola in indissolubile complicità la sua funzione di soggetto e sostantivo; bensì anche in quello più propriamente teoretico e filosofico, rispetto al quale la forma grammaticale del sostantivo e quella logica del soggetto appaiono come quelle privilegiate, perché le uniche in grado di far fronte alla questione del “che cosa”, o ancora meglio: perché addirittura le uniche che quella questione consentono propriamente di *porre*.

Ma allora: in quella domanda, ne va ancora della vita? È la “X” ancora schema della vita, quando nella risposta appare in veste di soggetto e sostantivo, che il predicato dovrebbe finalmente enunciare ‘in quanto’ vita? Vediamo meglio.

Rispondere alla domanda, dicendo che la vita è ‘a’, o ‘b’, o ‘c’, e così via, significa in effetti *raddoppiare* la vita o, come scrive Fichte, “porre” la vita “due volte (*zweimahl*)” (5v). Da un lato, la vita appare come soggetto della proposizione; dall’altro, tuttavia, il predicato in cui la vita si esprime nel suo ‘in quanto’ non è perciò, esso stesso, altro dalla vita.

Si riproduce, a proposito della vita, la logica del *Durch* e dello *als* che abbiamo sopra esaminato come gioco scambievole di determinazione tra i due lati del rapporto. La vita e il suo predicato sono compresi in unità attraverso il *Durch* della loro determinazione reciproca (che si esprime linguisticamente nello ‘è’ della copula); in pari tempo, tuttavia, essi compaiono come disgiunti e in tale disgiunzione mantenuti.

Che cosa implica questo loro apparire nell’unità del *Durch*, presentandosi e mantenendosi in pari tempo separati e disgiunti? Che l’unità del *Durch*, la quale si esprime nello ‘è’ della copula, è unità non ancora genetica, ma meramente fattuale. Ovvero, in essa i disgiunti non scaturiscono dalla “X” come loro unità originaria; bensì all’opposto, essi si presuppongono l’uno all’altro come disgiunti, e lo ‘è’ della copula non può dunque che unificarli così come esso di fatto li trova. In altri termini, l’unità del *Durch* che si esprime nello ‘è’ della copula è unità fattuale, non genetica: in essa i disgiunti sono tratti nella relazione della determinazione reciproca che li esprime ciascuno come l’*in quanto* dell’altro; ma la radice di questo *in quanto* non emerge ancora nel giudizio,

e dunque l'*in quanto* di quella determinazione è ancora esso stesso meramente fattuale.

In rapporto alla X della vita, però, ciò comporta che la vita stessa debba venire scissa e raddoppiata di fronte a se stessa in due estremi, l'uno dei quali fungente da sostantivo per l'altro, e perciò stesso *presupposto* come già costituito prima e indipendentemente dall'altro. Solo perciò quest'ultimo può poi apparire, in veste di predicato, a determinare il primo in veste di suo 'in quanto'.

Il costo di questa operazione è tuttavia piuttosto alto: la X dell'unità genetica suprema, infatti, è stata essa stessa ridotta a un membro della disgiunzione. Non solo, ma in quanto compresa a membro di una disgiunzione che non è geneticamente divenuta, è essa stessa elemento meramente *fattuale* della disgiunzione. Solo in seguito a questa riduzione essa può poi esprimersi in forma di sostantivo, comparando a soggetto proposizionale suscettibile dell'attribuzione dei più diversi predicati. Divenendo sostantivo, la X della vita decade, da unità suprema originariamente (ovvero geneticamente) produttiva, ad ente divenuto e 'bell'è fatto' (*fertig*). La vita è ora davvero un 'qualcosa', rispetto al quale si tratta semplicemente di ricercare i predicati che lo definiscono nel suo *essere* così-e-così.

L'esito dell'indagine sulla formula interrogativa del "che cosa" conduce dunque a un risultato negativo o, come abbiamo detto, dirompente in rapporto al concetto e alla pretesa di elevare la sua massima a criterio 'assoluto' di fronte alla vita. Ciò è quanto Fichte esprime quando invita a non insistere nel chiedere "che cosa è" la vita, poiché questo significherebbe "affrontare la questione con la massima del pensiero come assoluta", mentre la vita "non è un *che cosa*, qualcosa da porre due volte, da determinare con un'apposizione" (5v).

Al contrario, abbiamo visto che lo sdoppiamento della vita in un soggetto-sostantivo e in un'apposizione-predicato (vincolati a livello proposizionale dallo 'è' della copula, in cui si esprime linguisticamente la struttura determinativa del *Durch* concettuale e dello *als*) è proprio ciò che *uccide* la vita, e vanifica dunque lo sforzo della ricerca che aspira a pensarla.

Ma con queste ultime parole, non ci stiamo forse contraddicendo? E assieme a noi, non si contraddice forse la posizione dello

stesso Fichte, che deve pensare tramite il concetto ciò che pure a quest'ultimo costantemente e necessariamente sfugge? Ci troviamo di fronte a un'*impasse*, a una sorta di 'buco nero' nell'esercizio di autoriflessione in cui consiste la WL?

Non significa certo volersi pregiudizialmente schierare dalla parte di Fichte rispondere negativamente a tali domande. Il nucleo della filosofia trascendentale sta infatti proprio nel condurre alle sue estreme conseguenze l'esercitazione del pensiero, nello svolgere con implacabile consequenzialità la logica interna del concetto come *Durch*. Solo così il pensare può condurre a compenetrazione non soltanto le 'x' della coscienza naturale e del suo modo di pensare, bensì il pensare stesso nella sua filosofica autoriflessione. E come le 'x' della coscienza naturale andavano compenstrate per essere "sottratte" di fronte all'Uno dell'assoluto; così, allo stesso modo, la compenetrazione cui il pensiero perviene nella filosofia trascendentale coincide con la sua "sottrazione" come attività separata dalla vita, termina rifluendo nell'*esperienza* della vita stessa.

Qui sta l'esito del filosofare fichtiano, quale si esprime in proposizioni che possono apparire teoreticamente 'povere', proprio perché si dispongono su di una superficie che col suo rovescio guarda già oltre la teoria, all'unità teorico-pratica e fondamentale etica della vita. La vita "si lascia solamente *vivere*", non cogliere separatamente nel pensiero, afferma Fichte sempre all'inizio della terza lezione di Königsberg (5v); e questa frase riecheggia quanto già egli aveva affermato nella conferenza precedente, quando ancora rispetto alla domanda di "che cosa" fosse la X della suprema unità genetica, egli aveva osservato che essa era *vita*, e che quest'ultima "si lascia solo *vivere*, e *sperimentare* (*leben*, u. *erleben*). Tu sei nella vita, e la vita è la tua autentica radice" (4v).

Abbiamo accennato sopra al carattere *etico* assunto da questo riconfluire del pensiero nella vita. Qui, vogliamo sottolineare la valenza teoretica, il significato genetico-trascendentale che spetta alla determinazione della vita come "radice vera e propria (*eigentl. Wurzel*)" (ib).

Non si tratta soltanto di una formula retorica, di un espediente oratorio. È il problema della vita come *Urquell*, "fonte originaria"

(cfr. ancora ib.), o, in altri termini, il problema della determinazione della X come unità suprema e originario Principio genetico-trascendentale. Evidente appare anche il tratto, proprio della vita non sostantivata e perciò stesso anche non *uccisa*, per cui il suo divenire si afferma come sempre di nuovo emergente all'apparire, come rinnovarsi all'infinito del fenomeno e della sua potenza manifestativa. È un vero e proprio incremento dell'apparenza, che però si centra ed è *mediato* dalle azioni e dalla libertà della coscienza.

La terza lezione del corso di Königsberg approfondisce il tema della vita come *Urquell*, il rapporto tra determinazione grammaticale e logico-linguistica che quest'ultima subisce quando viene trasformata in sostantivo, e il compito che invece spetta alla filosofia trascendentale per pensarla in modo tale da non ucciderla, o forse meglio (anche se può sembrare oltremodo paradossale): per ucciderla in maniera tale, da nuovamente sottrarla a questa morte, e farla quindi germogliare nel *leben, u. erleben* della coscienza e della sua libertà.

Ma tale compito, si badi bene, non consiste né può consistere nello sfuggire alla determinazione grammaticale, nel custodire la vita in uno spazio assolutamente puro, sciolto dal linguaggio e dal concetto. Condannare la vita al silenzio di ciò che è acconcettuale e alinguistico, vorrebbe dire infatti impedire alla vita di vivere, di erompere all'apparire della sua fenomenicità. Piuttosto, si tratta di determinare la vita secondo modalità teoretiche e grammaticali tali da farne emergere in pari tempo l'ulteriorità rispetto alla forma grammaticale medesima. Perciò, con movimento sintomatico per tutta la WL, Fichte si chiede: come va *coniugata* la vita? E ancora prima: posto che la vita non è sostantivabile né sostantivo, non è *substantia* né *substratus*, significa che la *verbalità* ad essa propria, rispetto a cui il pensiero per opposizione non può fare a meno di pensarla, sia propriamente *coniugabile*? Ciò implicherebbe determinare non soltanto e non tanto un *tempo* privilegiato per la vita; ma ancora prima un *modo* ed eventualmente ancora una *persona*, cui attribuire il primato nel presentare e nell'esprimere la vita stessa²⁵.

25. Della questione si occupa, in termini generali, Derrida 1971, ora in Id. 1972, pp. 209-246.

Alla WL, lamenta Fichte, viene imputato di privilegiare la *prima* persona. Di qui l'accusa ad essa rivolta di promuovere una forma di solipsismo speculativo, il cui inevitabile risvolto etico altro non potrebbe essere che un 'mostruoso' egoismo²⁶. Che cos'altro significa, infatti, il primato che la WL assegna all'io? Quali altre conseguenze potrebbe comportare, se non quelle enunciate, l'elevazione della soggettività e della coscienza a punto di volta della filosofia trascendentale?

Ora, Fichte prende per l'ennesima volta le distanze, nel testo che andiamo commentando, da un'interpretazione siffatta della dottrina della scienza. In essa, infatti, non si è mai trattato di porre al centro del sistema la coscienza empirica, naturale, individuale; e i critici che intendono a questa stregua la funzione dell'egoità e dell'autocoscienza come intuizione intellettuale fraintendono grossolanamente tutto il senso dell'impresa trascendentale, poiché tornano a scambiare quest'ultima col piano empirico-fattuale, di cui viceversa essa cerca di indagare le condizioni della possibilità. È, in altri termini, il trasferimento dell'attitudine del pensiero 'naturale', con la sua torsione obiettivistica, che in questo caso fa scambiare quelle che già nella *Grundlage* del 1794/95 apparivano come le due serie ben distinte dei momenti attinenti alla costruzione trascendentale, e degli elementi propri della coscienza come coscienza reale.

Qui, Fichte non si dilunga sull'argomento, e si limita ad attribuire il primato della *prima* persona a quelli che Jacobi definiva i "cartesiani", coloro cioè che, sulla scorta della rivoluzione inaugurata dal *cogito* di Descartes, avrebbero poi cercato di scendere ancora più profondamente nella dimostrazione dell'assolutezza di quel principio, senza perciò stesso svincolarsi dal predominio della prima persona, anzi avvolgendosi sempre più nella sterile prigionia di quest'ultima. La WL, lo sappiamo, viene allineata da Jacobi al culmine di questa linea di pensiero, inaugurata in Francia, ma ripresa e ulteriormente elaborata in Germania grazie a Kant, Reinhold, e a Fichte stesso.

26. Cfr. il richiamo a Jean Paul in WL 1807, 18. ora, 27r; e l'accusa di Jacobi a Fichte di essere un "Alleinphilosoph" (nel suo *An Fichte* cit., p. 229). Della questione si occupa Lauth 1979, ora in Id. 1989, spec. p. 327 ss.

Che cosa propone di contrapporre, Jacobi, al dominio asfissiante della prima persona? Alla pretesa, che con essa va di pari passo, di ricondurre l'essere del mondo e del divino al metro della ragione umana soggettiva, facendo di quest'ultima non solo la misura, ma la padrona stessa della verità?

Jacobi, prosegue Fichte, vorrebbe coniugare a partire dalla terza persona. Quest'ultima consentirebbe di spezzare il dominio della ragione soggettiva, espresso nella prima persona che sa solo e sempre dire: "io"; di far emergere l'alterità e l'ulteriorità del vero-originario (*Urwahre*) rispetto alla coscienza e al suo intelletto. L'essere della verità non sarebbe più racchiuso in questi ultimi, ma nell'*Es* proprio dell'assoluto e divino, si esprimerebbe nella trascendenza della sua originarietà rispetto alla finitezza, che allora potrebbe finalmente essere riconosciuta e giudicata come tale, della ragione umana. Forse per aver cercato di strappare il vero all'arbitrarietà della coscienza, Fichte definisce Jacobi come "un pensatore rispettabile, che ha molto contribuito nella giusta direzione" (6r).

Come per Kant, così ora (se pure in maniera più limitata) per Jacobi: anch'egli ha indicato una direzione, ma non l'ha percorsa sino in fondo. La direzione indicata era giusta, poiché orientata a svincolare il vero dalla sua riduzione ad io empirico, coscienza finita, ragione limitata e soggettiva. Il gesto compiuto da Jacobi esprimeva la necessità di andare oltre, fuori dalle apparenze o, come dirà Fichte, dagli 'schemi' e dalle 'immagini' che sole emergono alla superficie dei fenomeni, verso il coglimento della verità nella sua absolutezza originaria. Tuttavia, nemmeno la proposta di Jacobi, orientata a privilegiare la *terza* persona, può considerarsi pienamente adeguata a esprimere la verità come vita. Che cosa indica infatti la terza persona? "La terza persona è l'essere ucciso, derubato della vita e dell'attività interiore" (ib.).

Ma come: non era stato proprio l'essere a venire designato come l'"errore fondamentale (*GrundIrrthum*)"? Errore fondamentale, poiché scoperto come l'erranza da cui provenivano tutti i possibili errori teorici e pratici, lo smarrimento a cui tutti gli smarrimenti andavano ricondotti come alla loro radice e al loro fondamento (ammesso che l'errore, la devianza, il negativo abbiano una radice e un fondamento, o non siano piuttosto, secondo Fichte, proprio ciò che da questi ultimi si distacca e si elide). E abbiamo notato come,

alla critica radicale del concetto di essere, Fichte affianchi immediatamente quella del *sostantivo*, inteso come correlato quando non semplice sinonimo di un'operazione, che il pensiero dogmatico e anti-trascendentale proprio con la sua nozione di essere andava compiendo ai danni della verità e della vita. Come infatti "errore fondamentale" era l'essere, così "errore fondamentale" viene considerato da Fichte quello di "procedere dal sostantivo" (6r). Proprio perché per essere "fondamentale", l'errore di cui si tratta dev'essere unico, è evidente che in queste formulazioni siamo di fronte a due determinazioni di un'unica e medesima maniera di mancare e uccidere la vita.

Ma allora: se l'essere è l'errore fondamentale, che cosa significa rifiutare la terza persona, sostenendo che in essa l'essere viene ucciso? Non è già l'essere, sempre e comunque, qualcosa di non vitale, di ostile alla vita e perciò stesso, per così dire, già da sempre *morto*?

Qui, sembra invece che l'essere sia dotato di una sporgenza che lo fa eccedere su se stesso. L'essere, quello stesso nel nome del quale si compie l'errore fondamentale, è in pari tempo *più* che puro e semplice essere. Ma per essere 'più' che mero essere, l'essere deve di necessità essere anche *altro* dall'essere, ovvero altro da sé in quanto *GrundIrrthum*.

Ecco allora che, da questo lato, la dottrina della scienza intende comprendere la verità come più e altrimenti di quanto non possa esprimere la nozione dell'essere; ma in pari tempo, proprio così facendo, essa implica e consapevolmente intende portare alla luce una comprensione più originaria di ciò che l'essere stesso è. La verità dell'essere, così come scoperta dalla filosofia trascendentale, è più che essere, *altra* dall'essere, addirittura ostile e contrapposta all'essere; ma indissolubilmente da ciò, e proprio per questo, essa salva l'essere dall'essere, poiché ne scopre una nozione più profonda, riconducendolo alla sua verità trascendentale come vita.

La *vita* appare dunque come *verità* dell'essere, essere scoperto nella sua 'radice' essenziale da parte della WL; e questa visione della verità dell'essere si attua, nell'essere, contro l'essere. Così, quest'ultimo resta l'errore fondamentale, da cui sono proceduti e sempre procederanno i sistemi dogmatici, prima e dopo la rivoluzione trascendentale, prima e dopo Kant e la dottrina della scienza.

Ma in pari tempo, l'abbandono dell'essere viene compiuto da quest'ultima ancora una volta nel nome dell'essere, o più propriamente in nome della sua *verità*. Così, nella seconda conferenza del 1807, troviamo scritto che ciò che noi sperimentiamo nella vita è "il vero e proprio essere *formaliter*" (4v); e in quella successiva, come abbiamo visto, la terza persona, la persona della copula e della conoscenza obiettivante, è criticata perché in essa l'essere viene "derubato della vita" (6r), che dunque ad esso spetta di diritto.

Perciò, quando si tratta di passare alla "determinazione grammaticale" che alla vita è propria (5v), Fichte reimpiega la terza persona del verbo *essere*, ma la scioglie dal suo significato di copula, tentando così di strapparla alla funzione obiettivante che essa assume nei giudizi formulati dal pensiero naturale, e dal dogmatismo in quanto sua espressione filosofica. Lo *ist* della vita equivale piuttosto, precisa Fichte, a un *weset* (cfr. 5v): dire che la vita 'è', è lecito soltanto in quanto in quello 'è' si scorga e s'intenda la forma originaria, ed anche linguisticamente anteriore, dell'essere come 'essenziare', come dispiegamento della propria 'radice' nel fenomeno. *Wesen* verrà così ad esprimere, a sua volta, l'accedere eveniente all'apparire da parte del *Seyn* (cfr. *ib.*)²⁷.

Il *weset* della vita, dunque, è ed in pari tempo non è: 'è', in quanto esso sempre di nuovo accede alla presenza del fenomeno, creativamente accresce e all'infinito si rigenera nell'apparire. D'altro canto, esso 'non' è, se in questa terza persona si scorge solamente il quieto e morto essere della filosofia non trascendentale. In tal caso, lo 'è' della terza persona viene strappato dal significato originario dell'essenziare come creativo dispiegamento dell'essere nel fenomeno, e predisposto all'assunzione della funzione di copula nel giudizio predicativo, all'interno del quale la vita appare necessariamente irrigidita, 'mortificata' in mero sostantivo.

Di qui le precisazioni di Fichte: se la vita 'è' nel senso che essa *weset*, ciò significa che essa è "attivamente, e *virtualiter*" (5v): ovvero, che essa si pro-duce all'apparire in maniera sempre di nuovo

27. Con termini che s'ispirano al pensiero di Heidegger, Janke 1970 così esprime la concezione di Fichte in WL 1804²: "Wahrheit west (wohl verstanden) als Entbergung und Entzug" (p. 405).

originale e creativa, sulla base e a partire dalla mediazione irriducibilmente libera della *coscienza* e della sua capacità di azione. In questo senso, i due avverbi sono le due facce di un'unica e medesima medaglia, le due declinazioni, complementari e inseparabili, di un medesimo stato di cose, o meglio ancora: di un'unica e medesima struttura dell'essere, che nella concezione ontologica della WL giunge finalmente all'espressione.

Nessuna attività, infatti, sarebbe possibile senza virtualità; e quest'ultima va necessariamente intesa come fenomenicamente inesauribile, illimitata, aperta sull'infinito delle sue proprie realizzazioni immanenti. Altrimenti, vorrebbe dire che la vita potrebbe, in via di principio, esaurirsi, appagare, chiudere per sempre se stessa e la propria tensione autorealizzativa: ciò che costituirebbe evidentemente la fine di ogni e qualsiasi attività, l'annullamento della sua radice nella libertà. Essa verrebbe resa impossibile, e soggiogata ad una concezione della vita che chiuderebbe quest'ultima nella fatticità di uno stato di cose conseguito una volta per tutte, e insuperabile nella sua datità. Se così fosse, il dogmatismo dell'illibertà potrebbe davvero celebrare il suo trionfo, e il determinismo estendere il suo dominio sulla superficie di tutto l'essere.

Ma viceversa: nessuna virtualità senza attività, senza capacità di pro-duzione e realizzazione di sé come 'essere-nella-vita'. Qui sta la funzione che la *coscienza* svolge rispetto alla vita stessa, in quanto 'medio' dell'apparire dell'assoluto (= *esse in mero actu*) attraverso le realizzazioni della libertà; e qui emerge, ancora una volta, il carattere etico della virtualità propria dell'essere come vita.

Solo alla luce delle considerazioni che precedono è possibile, crediamo, illuminare in tutta la portata del suo senso la proposizione, con cui nel manoscritto del 1807 Fichte presenta in sintesi fulminea la "determinazione grammaticale" propria della dottrina della scienza: "*Nessuna* persona, bensì modo infinito" (6r).

Anche la WL assume dunque una "determinazione grammaticale". Ciò ha a che fare con l'essere la WL pensiero e prodotto del pensiero, col dovere anch'essa articolare per concetti una comprensione della vita, che in pari tempo esprima quest'ultima come incostruibile dal semplice *Begriff*, cui pure si dimostra indissolubilmente vincolata. In altri termini, per Fichte si tratta di esprimere, coi mezzi del concetto e della determinazione del concetto (il cui

risolto nel linguaggio assume la veste di “*Grammatische Bestimmung*”), ciò che pure eccede il concetto e il suo linguaggio. Mentre quest’ultimo appare centrato sullo ‘è’ della terza persona presente come verbo “neutro” e non attivo (cfr. ancora 6r), espressione di statica e morta fatticità, il modo verbale dell’*infinito* appare a Fichte come il più adeguato a esprimere la X in quanto *vita*. Nell’infinito, infatti, il verbo si manifesta come espressione di azione nell’attualità del suo dispiegarsi, accadere, divenire.

Da un lato, dunque, poiché la vita non va intesa e concepita come sostantivo, poiché anzi qui si rivela l’altro risolto del medesimo “errore fondamentale”, la determinazione grammaticale ad essa spettante si scopre necessariamente nel verbo. Dall’altro, tuttavia, proprio perché la vita è virtualità diveniente, il *modo* del verbo dev’essere quello in cui quest’ultimo si esprime come verbalità pura, ovvero enuncia l’azione come agire in atto. Perciò sono scartati i modi personali, sia che il primato venga assegnato alla *prima* o alla *terza* persona. In ambedue i casi, non si esce dal dominio del *Durch*, del sostantivo e del concetto, dell’essere e/o del soggetto.

Solo l’*infinito* appare dunque adeguato a esprimere la WL sotto il profilo della sua “determinazione grammaticale”. In essa, il sostantivo *vita* andrà inteso alla stregua del suo corrispondente verbale coniugato all’infinito: come *vivere* (cfr. 5v); allo stesso modo che lo è della vita è propriamente un ‘essenziare’ inteso come recarsi all’essere, nel senso che la vita *weset* o si dispiega effettivamente come *vivere*²⁸.

Di qui, il tentativo fichtiano di distinguere e contrapporre *essentia* a *substantia*. La prima appare come l’espressione sostantivata dell’attività con cui la vita esprime il proprio esse, ovvero *weset*²⁹. La seconda è invece connessa alla riduzione del vivere a sostantivo, inerte ‘sostrato’ sottomesso al predominio obiettivante della copula e della determinazione predicativa.

Altre due osservazioni ci sembra meritare questo privilegio che l’infinito presente assume nell’orizzonte della WL. La prima

28. Come noto, in tedesco solo il mutamento dell’iniziale da minuscola in maiuscola distingue il verbo (*leben*) dal sostantivo (*Leben*). Ciò spiega l’impiego, da parte di Fichte, dei corrispondenti termini latini.

29. Anche qui, è da osservare la connessione tra il sostantivo *Wesen* (essenza) e l’impiego fichtiano della forma verbale *weset*.

riguarda il carattere *illimitato* che in questa dottrina appartiene alla vita, e determina il rapporto che vincola l’assoluto alla sua manifestazione nel fenomeno del sapere e della coscienza. La seconda riguarda il carattere *impersonale* che Fichte intende imprimere alla sua concezione, e che si spiega con la preoccupazione sia di sfuggire al primato della terza persona ed all’intendimento neutralizzante, ovvero dogmaticamente obiettivante, che essa proietta sulla vita; sia di ribadire l’insostenibilità delle interpretazioni che intravedono, nella WL, una filosofia soggettivistica centrata sul primato dell’io come coscienza singola elevata ad assoluto.

Da questo lato, sono significative le proposizioni che Fichte fa seguire all’affermazione: “*Nessuna* persona, bensì modo infinito” (*loc. cit.*, 6r). Egli infatti ribadisce che l’io “è certamente l’assoluto, ma non *in quanto* io, bensì al di là” (*ib.*). Troviamo qui un’espressione che richiama quelle citate in precedenza, quando Fichte scriveva che l’io era assoluta unità solo “al di là della disgiunzione”, e dunque necessariamente “non *in quanto* io” (cfr. 4v). Ancora una volta, traspare la concezione dell’io come manifestazione, nel fenomeno, della vita in quanto unità originaria. Ciò consente di porre l’assoluto *nell’io*, ma in pari tempo di salvaguardarlo dall’identificazione con l’io stesso, nel quale pure si pone.

Quindi, Fichte ribadisce che l’io, proprio in quanto “è” l’assoluto, non potrà mai “diventare l’assoluto” (6r).

Sembrano affermazioni paradossali, se non addirittura contraddittorie. Come si può affermare, infatti, che l’io “è” qualcosa, nel quale tuttavia non può per principio identificarsi? Al ‘divenire ciò che si è’ d’impronta nietzscheana, Fichte sembra qui anticipatamente contrapporre l’*impossibilità* di diventare ciò che, proprio in quanto costituisce la nostra più propria e intima ‘radice’, tuttavia non potremo mai esaurire in noi stessi, realizzandolo compiutamente.

La posizione della WL sembra notevolmente chiarirsi, se teniamo presente che lo *ist* che pertiene alla vita indica propriamente un *weset*, il diveniente dispiegarsi della propria *essentia*. Dunque, quando Fichte sostiene che l’io “è” l’assoluto, ciò significa che nell’io l’assoluto *weset*, ovvero che nella coscienza la vita perviene al suo fenomeno, si produce nell’apparire e all’apparenza: ma proprio nella struttura del fenomeno è contenuta la sua stessa illimitatezza.

L'apparenza designa infatti una sporgenza che si produce nell'immanenza sull'immanenza, un'ulteriorità dell'apparire in rapporto a se stesso. Ciò è quanto viene ribadito nel brano citato, in cui la sporgenza del divenire sull'essere si afferma come impossibilità, da parte di quest'ultimo, di esaurire il primo. E l'io è appunto il luogo di questa eccedenza: esso è ciò che pure mai potrà propriamente *divenire*, proprio perché in lui "è" (*weset*) la vita.

Ma ancora: ciò non significa che l'io sia proiettato nel 'cattivo infinito' di una ricerca protesa a conseguire ciò che per principio sarebbe destinato a sfuggirle. Non si tratta, per l'io, di vivere una vita 'danneggiata', perpetuamente insoddisfatta e in lotta con se stessa. Al contrario, l'io è *già* nella vita, e il modo di essere che la vita consegue nell'io non anela a qualcosa d'irraggiungibile 'al di là' della vita stessa. Piuttosto, lo sporgere oltre ciò che si è appare come l'unica possibile maniera in cui la vita *weset*, in cui la vita è effettuale come *vivere*. L'io non può infatti aspirare all'azzeramento dell'implicazione che lo vincola all'Uno della vita, esaurendo quest'ultima in se stesso, perché proprio così distruggerebbe ciò che si era proposto di realizzare. Quindi, è nel divenire all'infinito che la vita dell'io è già sempre realizzata, ed è *in* questa interminabile proiezione al di là di sé in sé, che l'io trova confermato il suo radicamento nella vita.

Di qui la conclusione fichtiana: poiché nell'io "è" (*weset*) la vita, che tuttavia esso non può mai esaustivamente "divenire" (altrimenti esso la ucciderebbe, al tempo stesso annullando la propria egoità), "esso è infinito", ovvero proiettato nell'interminabile processo di attuazione della propria libertà: "ma il suo portatore (*Träger*), il supporto (*Halter*), la radice in questa infinità del fluire-che-scorre (*Abflissens*) è il suo Essere al di là dell'egoità" (6r).

Il *Seyn* dell'io è ciò che lo sostiene, ciò che preserva l'io (e con esso la dottrina della scienza) dal nichilismo della vana ricerca condannata a conseguire sempre il niente, perché fondata su niente (e nell'uso dei termini qui compiuto da Fichte, emerge come il nostro pensatore voglia esprimere l'essere radicato dell'io in qualcosa che non dipende dall'io, che non è prodotto arbitrario della sua progettazione rappresentativa, ma *nel* quale esso stesso si trova compreso e 'sostenuto'). Però, per costituire un tale "supporto", quel *Seyn* deve trovarsi "al di là dell'io", essere ulteriore, non esauribile né

contenibile dall'io e nell'io. Non c'è bisogno di ribadire che questa ulteriorità non è pensata dalla WL ipostatizzando, in un aldilà separato, la "X" della vita come assoluta e suprema unità; bensì all'opposto, l'aldilà dell'io è all'interno stesso dell'io, poiché indica la sporgenza dell'apparire sull'apparire, che non si manifesta altrove dall'apparire medesimo, costituendo piuttosto quella che per la WL è la peculiare struttura ontologica del fenomeno.

CAPITOLO III

3.1. Genesi, ipotesi, presupposto

Fin qui giungono le prime tre ore della *Königsberger Wissenschaftslehre* nel presentare agli uditori le linee fondamentali della dottrina della scienza. Si tratta di concezioni che nel testo appaiono talvolta semplicemente affermate in forma tetica, senza dimostrazione o con dimostrazioni appena abbozzate. Di qui la necessità, per noi, di soffermarci su ciascuna singola proposizione o parola, allo scopo di interpretarle o alla luce del contesto tematico e argomentativo; oppure in riferimento ad aspetti della dottrina fichtiana che il nostro filosofo aveva formulato più compiutamente altrove in questi stessi anni, e che appaiono sottesi a molte delle affermazioni, abbozzi di dimostrazione e di polemica presenti nel manoscritto del 1807. Ciò, ben lungi dallo scomporre il testo in frammenti riconducibili a riflessioni già compiute, dovrebbe aver consentito (così perlomeno speriamo) di evidenziare non solo l'originalità dei contesti argomentativi e della concezione esposta nel corso di WL in questione, ma il suo carattere altamente rappresentativo per l'intero sviluppo della dottrina della scienza tra il 1801 e il 1807. Sin dalle prime battute, esso delinea una visione organica dei principi fondamentali della WL per come erano venuti configurandosi in questa *mittlere Phase*, e che abbiamo ricostruito nella loro strutturazione sistematica nonostante l'andamento frammentario e stilisticamente non finito del manoscritto.

Tuttavia, è evidente che in gran parte Fichte, e noi con lui, si è fin qui limitato ad esporre in forma tetica ciò che soltanto dalla dimostrazione genetica attende legittimazione teoretica. Potremmo

dire che l'“evidenza” sin qui conseguita si è mantenuta al livello della fattualità, è stata evidenza fattuale, non ancora genetica e dunque giustificata sotto il profilo epistemologico. È emersa la struttura della concezione e dei principi della WL, è stato delineato un sistema di pensiero nei suoi caratteri generali di fatto; ma questi ultimi non sono ancora emersi come risultato di dimostrazione, non sono ancora stati illuminati all'interno di una costruzione che li rappresenti nella loro scansione genetica.

A questa situazione accenna Fichte quando, nella seconda lezione, afferma che con la determinazione della X come vita è stata trovata la “verità pura, la fonte originaria (*Urquell*) di tutto il resto, benché non ancora *in quanto fonte originaria*” (4v). La vita è stata scoperta come la verità dell'essere; tuttavia, essa non ha ancora provato la sua virtualità genetica, il pensiero non ne ha ancora dimostrato il carattere originario in rapporto alla derivazione trascendentale delle determinazioni del mondo e della coscienza reali. Ad ogni modo, il fatto di essere pervenuti a sapere la X come vita, consente a Fichte di mutare il segno che, negli schemi sopra esaminati, rappresentava l'unità assoluta. Poiché quest'ultima non è altro che vita, Fichte sostituisce all'incognita “X” la lettera “A”, e pone quest'ultima come equivalente schematico della vita. Lo schema che dovrebbe risultare dunque:

$$\begin{array}{c} A \\ + \\ a - b; \end{array}$$

oppure, scrivendo come Fichte una linea verticale “|” invece del segno “+” (ib.):

$$\begin{array}{c} A \\ | \\ a - b. \end{array}$$

In quest'ultimo caso, però, il segno “+” andrà inteso come incluso nello “A”, poiché il “+” rappresenta la vita nella sua produttività genetica, cioè in quanto unità librantesi tra l'unità e la distinzione dei disgiunti: ed è proprio questo che, secondo il suo creatore, contraddistingue la WL come filosofia trascendentale dai

sistemi dell'idealismo schellinghiano e hegeliano. Se confrontato con gli schemi precedenti, lo “A” sarebbe allora = X +.

D'altro canto, forse non è casuale se il luogo del segno “+”, nello schema in cui per la prima volta Fichte include la vita come “A”, è occupato dalla semplice barra verticale “|”. Ciò infatti corrisponde esattamente alle parole che abbiamo sopra riportato, secondo le quali nella vita sarebbe stata individuata la “fonte originaria” di tutto ciò che è, ma non ancora “in quanto” fonte originaria, ovvero non ancora istituita tematicamente a oggetto della riflessione nella sua produttività trascendentale, nella sua funzionalità genetica. Proprio nel saper rappresentare le singole determinazioni nel movimento del loro genetico scaturire, tuttavia, Fichte scorge il carattere dimostrativo e non meramente assertorio della sua dottrina in quanto autentica filosofia trascendentale. Si tratta perciò di volgere lo ‘sguardo’ del pensiero proprio alla dinamica di questo movimento, o meglio ancora: di ricostruire nella forma del suo divenire ciò che al pensiero naturale appare alla stregua di presupposta fattualità, e che il pensiero dogmatico non riesce, da parte sua, a pensare diversamente.

Ma di quali determinazioni si tratta, al momento cui è pervenuta la nostra riflessione? Evidentemente, di quelle presenti nella disgiunzione a – b. Alla genesi di questa disgiunzione andrà dunque rivolta, prima di tutto, l'attenzione del filosofo trascendentale, il quale infatti domanda: “da dove nasce la disgiunzione?” (ib.). È così posta, nel testo, l'interrogazione da cui, come dalla sua sorgente, procede il movimento di articolazione della WL.

Quest'ultima dovrà pervenire a risolvere tale quesito non nel senso che esso si rivelerà esaurito ed esauribile all'interno di un sistema, bensì proprio nel senso opposto, per cui esso si scoprirà irriducibile a concettualizzazione. Ma per ciò fare, secondo Fichte è necessario che la WL inizi con un'ipotesi. Nella dottrina del 1807, essa viene espressa nei seguenti termini: “Poni che la vita veda se stessa (...) venga posto un occhio alla vita (...)” (4v).

L'ipotesi fondamentale, a partire dalla quale procedono le dimostrazioni della WL, è dunque che la vita “veda” se stessa. Se l'ipotesi consentirà la derivazione trascendentale della coscienza,

allora essa sarà stata giustificata, e il risultato della deduzione confermerà retroattivamente l'inizio, da cui si era partiti. Ma appunto: perché proprio *questo* inizio?

Fichte intende subito sbarazzare il campo dalla ricerca di *ragioni*. Egli infatti asserisce che la WL "riguardo alla certezza categorica del suo presupposto rimanda alla vita stessa" (ib.). Ma allora, di nuovo, è lecito chiedersi: *perché* questo rimando "alla vita stessa" da parte della WL, proprio quando si tratta d'iniziare il movimento della sua articolazione?

Sembra plausibile ritenere che la chiave per comprendere il "perché" dell'inizio (ipotetico) della WL sia da cercarsi nella concezione per la quale l'io e l'essere (lo a – b dello schema) non costituiscono i poli *originari* del rapporto, bensì semplicemente le "condizioni per l'apparizione (*Erscheinung*) della vita" (5r). Ma poiché l'io e l'essere risultano dalla natura proiettiva del vedere, ecco che essi stessi appaiono in veste di condizioni per l'apparizione della vita soltanto in quanto sono più immediatamente condizioni della "visibilità" (*Sichtbarkeit*) della vita stessa (ib.). Di qui, risulta che senza visibilità non si darebbe *vedere*; ma senza vedere, non potrebbe darsi *apparizione* della vita. Quindi, se la vita *non avesse occhi*, e non potesse "vedere" se stessa, essa neppure potrebbe apparire.

È ciò che Fichte afferma con forza ancora maggiore quando sostiene che il vedere non soltanto è *condizione* per l'apparizione della vita, bensì coincide con l'*apparizione stessa*, cioè costituisce il modo in cui la vita appare: "la vita non può apparire e manifestarsi (*erscheinen, u. sich äussern*) altrimenti che come un vedere (...) se la vita appare, allora deve apparire come vedere, e non può apparire altrimenti" (10r).

L'ipotesi si trova dunque giustificata e confermata, perché altrimenti ciò che si tratta di spiegare risulterebbe impossibile.

A questo punto potremmo dire di avere risposto alla *prima* domanda, sul perché l'inizio (ipotetico) della WL consista nel "porre un occhio" alla vita. Senza occhi, la vita non potrebbe apparire; la negazione dell'ipotesi renderebbe impossibile ciò che pure è *evidente*, e che si tratta di ricostruire nelle sue trascendentali condizioni di possibilità.

Ma in realtà, nel formulare il senso della risposta alla prima domanda, noi abbiamo già dovuto introdurre (tacitamente) la soluzione della seconda, che chiedeva *perché* la WL rimandi, per la *certezza categorica* del suo presupposto, alla vita stessa. Così, la questione concernente il vedere rinvia a una domanda ancora più originaria, riguardante *il fatto che* che la vita *appaia*.

In effetti, se la vita appare, *allora* essa non potrà non vedere: ma la vita *appare*? Come si comporta la WL nei confronti di questa domanda, che concerne *il fatto stesso* dell'apparizione (*Erscheinung*) della vita?

E ancora, posto che a tali domande si debba rispondere in senso affermativo, l'apparire della vita sarebbe allora *derivabile, deducibile, costruibile* a partire da qualcosa che ne stia per così dire a *fondamento*? Rimanda l'apparire a qualcosa di ancora più *originario* rispetto a se stesso? O meglio (poiché l'originario in ciò che appare è la *vita*, in quanto è ciò che unicamente è in grado di apparire): il rapporto tra l'apparire e il suo originario è concepibile nei termini di una derivazione e di una *spiegazione* (come ricerca di *ragioni* e attribuzione di *fondamenti*) (cfr. 11v, punto 2.)?

Dal tipo di risposta a questo insieme di questioni dipende il carattere del sistema che si sta costruendo, se cioè esso è basato sulla libertà e l'autonomia, oppure sulla dipendenza e la coazione; se esso è di tipo trascendentale-genetico, oppure soltanto assertorio e dogmatico.

Nella risposta fichtiana al primo gruppo di questioni, concernente *il fatto che* la vita *appaia*, troviamo in pari tempo la risposta alla domanda sul senso del rimando "alla vita stessa" compiuto dalla WL relativamente alla "certezza categorica" del suo presupposto. Fichte osserva infatti: "Se *appaia* (sott.: l'Uno della vita, *G.R.*); guarda (*siehe hin*): può essere colta solo immediatamente. Volerla cogliere *mediatamente* vuol dire proprio: non volerla cogliere, la vita, bensì volere la morte, e magari da essa, Dio sa come, far saltare fuori una vita" (11v/12r).

Innanzitutto, va osservato come la comprensione del brano in questione implichi la critica fichtiana del "concetto", ovvero della pretesa di derivare per via di deduzione teorica ciò che ne è Principio e perciò stesso sempre implicato, ma mai deducibile. Abbiamo

trattato di questo punto in ciò che precede, anche in relazione all'incompatibilità che da questo lato (il rapporto della vita col concetto) contraddistingue il sistema di Fichte da quello di Hegel. Ora si tratta d'insistere su un altro aspetto, che del resto è all'origine del modo in cui Fichte imposta la relazione tra concetto e vita: ovvero quello secondo cui *il fatto-che la vita appare non è derivabile per via concettuale*, non è costruibile dalla teoria; e nella misura in cui sfugge alla deduzione dimostrativa, appare irriducibile rispetto allo statuto (cui la teoria volesse ricondurlo) di mera 'conclusione logica'.

Notiamo come il verbo impiegato da Fichte compaia in un altro brano, concernente il 'come' (il *Wie*) dell'apparire; e come in ambedue i casi, esso sia impiegato in forma imperativa (*siehe hin*)¹. In quel punto, non si faceva ancora problema del 'fatto' dell'apparire (il suo *Dass*), ma ci si limitava a porre in evidenza come, sulla base del chiarimento (non ancora propriamente di tipo genetico, ma puramente esplicativo e assertorio) del 'che cosa' appaia nell'apparire (questione dunque concernente il *Was* dell'*Erscheinen*), non sia possibile dedurre logicamente il manifestarsi della vita nel suo 'come', ovvero nella concretezza della sua effettiva determinazione.

Tuttavia, l'impiego dello stesso verbo nello stesso modo è sintomo del fatto che Fichte intende esprimere, ambedue le volte, la medesima idea: la prima volta sotto il profilo del *Wie*, la seconda volta sotto quello ancora più radicale del *Dass*. In entrambi i contesti, si tratta di affermare che l'apparire della vita, la vita come radice dell'apparire, non è deducibile sul piano teorico, bensì esperibile soltanto nella concretezza del 'nostro' esistere e vivere; e inoltre, che per la WL non si tratta né di una 'filosofia della vita', né solamente di una 'filosofia dell'esistenza'; bensì, più propriamente, di una ontologia dell'esperienza etica nel senso sopra precisato.

Nella tredicesima conferenza di Königsberg, Fichte raggiunge forse la massima chiarezza nella formulazione di questo punto. Egli scrive infatti, a proposito della *realtà* della vita: "Il reale può soltanto essere *vissuto (gelebt)*" (19v); ma quasi a scongiurare dei

1. Cfr. WL 1807, 3r: "Das was erscheint ist das Ewige (...) Wie erscheint es: da siehe du hin, gieb dich dem Strome des Lebens"; e *infra*, prossimo paragrafo di questo stesso capitolo.

presentiti fraintendimenti, egli si affretta a esplicitare il significato da attribuire a quel vivere: "io dico vissuto, non semplicemente esperito nell'esperire (*erlebt im Erfahren*) – cioè, può essere soltanto fatto (*gethan*) e agito (*gehandelt*). L'agire (*Das Handeln*) (...) è il reale unicamente vero" (ib.).

La "certezza categorica", di cui è dotato il presupposto della WL, emerge come quella stessa che si schiude al termine della dottrina: inizio e fine partono da e si aprono verso un unico e medesimo orizzonte, costituito dall'agire come esperienza in pari tempo etica e ontologica. Esso appare infatti radicato nella struttura stessa dell'essere, e implica dunque il carattere costitutivo (e non più soltanto regolativo) della libertà. Quest'ultima designa la facoltà dell'azione, in quanto essa si affermi come dispiegamento inesauribile (*Wesen*) dell'essere nel fenomeno, come incremento dell'apparire nell'apparire. La funzionalità ontologica dell'elemento etico rappresenta dunque in pari misura l'inizio, la fine, e ciò senza di cui *nessuna* delle deduzioni della WL sarebbe possibile, poiché viene implicata in ciascuna di queste, senza potersi mai esaurire in ciò che è detto.

Da un lato, diventa così possibile intendere in tutta la sua *concretezza* in che senso Fichte attribuisca "categorica certezza" al presupposto della WL; dall'altro, possiamo finalmente distinguere tra questo *presupposto* (ovvero il *fatto*, inderivabile e indeducibile per via teorica, ma sempre e comunque implicato in ogni operazione della teoria, *che* la vita appare), e l'*ipotesi* prima cui esso dà luogo, cioè quella del "porre un occhio alla vita": senza questa ipotesi, infatti, verremmo a contraddire quell'assolutamente primo e irriducibile *fatto-che* la vita appare, perché sarebbero negate le condizioni stesse della possibilità di ciò che appare (e appare come "categoricamente certo").

3.2. Saggezza e intuizione intellettuale

In tal modo, Fichte ribadisce come proprio della realtà quel tratto di dinamicità pro-ducente, che abbiamo esaminato a proposito della nozione di fenomeno. Ma non soltanto. L'*evidenza* pertinente al *fatto* dell'apparire ci fa toccare un altro aspetto di fondamentale importanza per la WL, cioè quello dell'*intuizione intellettuale* e del rapporto che essa instaura con la concezione della saggezza

(*Weißheit*), emergente con particolare pregnanza a partire dal *Privatissimum* del 1803, ma soprattutto in WL 1804².

Una volta stabilito che la vita appare, sorge la domanda sul modo in cui tale apparire si produce, sul suo 'come' (*Wie*). Ora, se il 'come' del fenomeno fosse anticipatamente progettabile, o teoricamente deducibile, il suo 'esistere' sarebbe un esistere meramente fittizio. Ciò che verrebbe meno, infatti, sarebbe il significato dello *ex-* inteso come l'espressione di uno scaturire *originario*, e dunque per principio sottratto al potere di disposizione che il soggetto esercita su oggetti e cose. Tale *ex-* si troverebbe comunque rappresentato, posto-di-fronte al e dal soggetto (*vor-gestellt*), e dunque come tale già neutralizzato nell'originarietà del suo accedere all'apparire. Esso sarebbe posto come un *già* accaduto, poiché a ciò basta l'immaginazione progettante.

Ecco perché nella domanda su "Come appare" (3r), Fichte sembra scorgere l'inerzia cui per troppo tempo è stata abituata la coscienza. Essa cerca infatti una risposta preconfezionata là dove questa appare più che mai impossibile. Il reale nella sua concretezza lo si può infatti soltanto originariamente esperire, non dedurre teoricamente, o anticipatamente progettare. E ciò, come abbiamo visto, per il carattere irriducibile dell'attualità che gli è propria. Ecco allora la *non* risposta di Fichte: "qui (cioè relativamente alla concretezza dell'*Erscheinen*, *G.R.*) guarda tu (*siehe...hin*), datti alla corrente della vita (...) A. mondo ultrasensibile, x. mondo sensibile. Non perdere nessuno dei due, bensì mantenersi sempre nell'unità che lega (*bindenden Einheit*), nel legame (*Band*) di entrambi" (ib.).

Non sapremmo dire se in Fichte abbia luogo un implicito rimando al "legame più bello" di platonica memoria². Certo è che appare difficile sottovalutare la centralità e la pregnanza, sin nella formulazione linguistica, di queste proposizioni, e di quelle che seguono: "Questa è la saggezza (*Weißheit*), che secondo quella dottrina (*scil.* la WL, *G.R.*) dobbiamo condurre nella vita a arte compiuta (...) (*zur fertigen Kunst*)".

2. Sul problema dei rapporti tra Fichte e Platone, cfr. Zehnpfenning 1987, che attua un confronto sistematico tra la fichtiana *Bestimmung des Menschen* e il *Carmide* platonico. Sul tema della "destinazione dell'uomo", cfr. in part. Fonnesu 1993.

Quanto sopra avevamo osservato a proposito della *quintuplicità*, ovvero che non si trattava solamente di una struttura teoretica, poiché ciò che lì era in gioco coinvolgeva la nozione stessa della *libertà*, e dunque la *capacità di azione* da parte dell'io e della coscienza, qui appare finalmente esplicitato, ed esposto in tutta chiarezza nel suo significato *pratico*. Il legame uno-molti, il vincolo "che lega" l'assoluto alla sua manifestazione nel fenomeno, lo sdoppiamento autoriflessivo degli elementi e delle loro relazioni, tutto ciò confluisce ora nella nozione di *Weißheit*, che si tratta per noi di ben definire.

Qui, in particolare, il discorso è centrato sull'implicazione fondamentale nella sua espressione duale o elementare (ovvero A.-x.). Abbiamo visto come la verità fosse né A. separatamente (l'"eterno" come *leerer Gedanke*), né tantomeno x. separatamente (il molteplice scisso dall'implicazione, e deprivato quindi della sua stessa fenomenicità). Abbiamo anche visto, d'altro canto, come l'implicazione A.-x., che *costituisce* il fenomeno in quanto tale, lo venisse a determinare in direzione di una radicale *attualità*, e come ciò si esprimesse in particolare nel concetto fichtiano di *Existenz*. Ora, la *Weißheit* viene introdotta come *conseguenza* di tutto quanto è stato precedentemente posto.

Come conseguenza, abbiamo detto, e dunque almeno per principio derivabile *logicamente*. Ma nel caso della *Weißheit*, la logica di cui si tratta è per sua interna necessità paradossale, poiché ciò che *in* essa e *attraverso* di essa viene *conseguito*, conduce a infrangere i limiti della derivazione e della possibilità stessa di 'conseguire'. Definire 'pratica' una conseguenza, significa infatti formulare un ossimoro, come se si dicesse: conseguenza inconseguibile, conseguenza 'in quanto' non conseguenza. E in effetti, la *Weißheit* attinge un livello *ulteriore* rispetto a quello della *deduzione* e della *dimostrazione*, attinente all'esperienza dell'*azione* e della *libertà*.

Se A. e x. non sono, ciascuno per sé, la verità, ma solamente gli "esponenti" della verità, la quale si trova "in ambedue", ovvero nella loro strutturale implicazione; se ciò comporta una nozione del fenomeno imperniata sull'*originarietà* del suo scaturire da A., e dunque l'impossibilità di anticipatamente pro-gettarlo nella rappresentazione (*vor-stellen*); allora il *Wie* dell'assoluto nel suo apparire, il suo esistere attuale nella concretezza dell'*Erscheinen*

non sono costruibili nella teoria (cioè dimostrativamente deducibili, concettualmente dominabili); allora diventa necessario il rimando ad un'istanza non estranea, anzi addirittura impossibile senza teoria, e tuttavia a teoria irriducibile; dedotta all'interno della *Darstellung*, ma come suo *limite* intransitabile.

La *Weißheit* si pone a questa altezza. Essa è il luogo in cui il rapporto della filosofia con la vita perviene alla sua massima espressione problematica, e *in pari tempo* alla sua decisiva *risoluzione*.

Quel rapporto appare infatti solcato da un'aporia. Da un lato, la WL coglie teoricamente e formalizza concettualmente l'implicazione A.-x., la *bindende Einheit* di entrambi. Eppure, dall'altro, ecco che ciò potrebbe anche *nulla* cambiare rispetto a noi ('noi' per così dire uditori postumi della WL), rispetto alla concretezza esistenziale del nostro *leben, u. erleben*. La *bindende Einheit* potrebbe essere colta come una teoria filosofica fra le altre, alla 'lettera' dell'espressione potrebbe venire a mancare lo 'spirito', che solo è in grado di accogliere quel detto nella sua valenza pratica, concreta. Ma accogliere quella *bindende Einheit* come pura lettera, significherebbe in realtà non coglierla affatto, poiché vorrebbe dire riaffermare la separatezza della vita dal filosofare, del fenomeno dall'assoluto.

Non è possibile allora comprendere in modo esclusivamente teorico l'unità, perché fare questo significherebbe mancarla; anzi, radicalmente negarla (ciò equivarrebbe a sua volta alla riduzione della WL come *teoresi* a mera *teoria* fra le altre, poiché assolutizzerebbe la dualità in opposizione astratta all'unità). Ridurre il "legame" a concezione teorica significa insomma muoversi all'interno di un circolo vizioso, perché gravato da una contraddizione che la coscienza non domina né può dominare. Così, la *bindende Einheit* mostra di eccedere simultaneamente sia la teoria sia la pratica; o meglio le evidenzia ambedue, nella loro assolutezza, come *impossibili*.

Ma se così è, allora vuol dire che nel "legame" A.-x., ovvero sia nella struttura stessa del fenomeno, è contraddittoria la pretesa della filosofia di assolutizzarsi dalla "vita" (nel senso che essa *riprodurrebbe* costantemente la vita nella sua separatezza da sé, mostrandosi così essa stessa come una forma di 'prassi' tra le altre); così come, viceversa, *senza* filosofia non potrebbe darsi *leben u.*

erleben (questi stessi verrebbero infatti separati dalla consapevolezza dell'implicazione che li costituisce, scissi dallo A. come puro e semplice x., e dunque negherebbero contraddittoriamente il loro essere fenomeno).

Di qui, l'esigenza di rimandare a un'istanza *dedotta* nella sua necessità *teorica* dalla WL come *Darstellung*, e tuttavia non *costruita* né *costruibile* da essa. A tale istanza, eccedente d'un sol colpo sia la mera prassi, sia la mera teoria, Fichte dà il nome di *Weißheit*.

In questa, il coglimento del *Band* tra A. e x. non è più meramente 'pensato', né d'altro canto ciecamente 'vissuto' (il che vorrebbe dire appunto non viverlo, quanto piuttosto mancarlo e 'ucciderlo'), bensì ambedue le cose 'd'un sol colpo'. Perciò, in essa la problematicità del rapporto tra filosofia e vita, teoria e pratica viene a condensazione massima sul piano del linguaggio e dell'esposizione, assieme alla struttura implicativa dell'*Erscheinung* come A.-x.; ma per questo, anche, in essa tale problema si assolve dalla sfera retta da quella contraddizione, si *risolve* nel rimando all'esperienza dell'originario *legame* A.-x., e *dunque* dell'unità di fondo tra teoria e pratica, filosofia e vita. Tale unità viene perciò a coincidere col coglimento del fenomeno nella sua fenomenicità, o ancora una volta dell'assoluto nella sua *Existenz*.

Esperienza del legame A.-x. è così anche, simultaneamente, esperienza *originaria* di sé da parte della coscienza. Quest'ultima, nel penetrare teoreticamente le condizioni ontologico-trascendentali della sua possibilità, scopre l'infondatezza radicale della sua *realtà*. Nel *sapere* il fenomeno in quanto tale, la coscienza *sa* in pari tempo di sé come coscienza originariamente *libera*, aperta sull'infinità delle proprie realizzazioni teorico-pratiche. La *Weißheit*, allora, esprime un "darsi alla corrente della vita" che nulla ha a che vedere con fatalistici *carpe diem* di matrice stoico-epicurea, né tanto meno con irrazionalistici appelli a 'vivere pericolosamente'. Al contrario, in essa Fichte tenta di coniugare esperienza della vita (*leben, u. erleben*) ed esperienza dell'etico.

Il rimando alla vita, all'accadere sempre rinnovato dell'*Erscheinung*, fa infatti tutt'uno con l'autocoscienza della propria *libertà*. Ma non solo. Esso implica il riempimento di questa stessa libertà, la

distinzione della libertà dall'arbitrio, e ciò svincolandosi profondamente dal normativismo kantiano. Il problema morale non coincide più in Fichte col problema della Legge; l'agire libero non coincide più con la sottomissione degli impulsi alla massima dell'imperativo categorico.

La coscienza della propria libertà, dell'essere il proprio agire libero soltanto in quanto conforme alla legge morale, ricevono nella WL un significato che non può più ridursi alla sua 'lettera' kantiana. Certo, agire libero e agire morale coincidono. Anzi, potremmo dire che si tratta di determinazioni pleonastiche, poiché azione si dà propriamente soltanto là dove si dia libertà, e libertà soltanto là dove vi sia moralità (e viceversa). Ma è il concetto di azione, di legge, di moralità che riceve un senso nuovo. Agire (libero) è infatti agire nella coscienza del "legame" A.-x., mantenendosi *all'interno* di tale *complexio*, senza pretendere di assolutizzare né lo A. (ricaduta nel dogmatismo, materialismo, determinismo, impossibilità di azione e libertà), né lo x. (ricaduta nell'empirismo e nell'arbitrarietà, con risultati coincidenti, per via opposta, ai precedenti). In tal senso, l'azione non dipende più dal rispetto intenzionale della Legge nella sua astratta formalità, bensì al contrario essa si carica di tutta la concretezza propria dell'*Erscheinen*. Così, essa perviene a indicare l'espansione creativa del fenomeno nel suo apparire, l'intensificazione pro-duttiva dell'assoluto nella sua *Existenz*, o come già ci siamo espressi, il libero incremento dell'apparenza.

Inoltre, proprio perché non corrisponde alla costruzione di quel nesso A.-x., bensì ne è la soggettiva consapevolezza; proprio perché sa di sé come del medio *attraverso* cui quel nesso si produce e accade, la coscienza agente non può essere priva di *spontaneità*, e tale spontaneità non può ridursi solo alla formulazione di una massima conforme all'imperativo, ma coattiva nei confronti della sensibilità. Viceversa, in un impianto speculativo come quello fichtiano, tale spontaneità deve coinvolgere *tutto l'essere* della coscienza, in altri termini: coscienza agente è coscienza che incrementa la *bindende Einheit* nella concretezza di tutti i suoi aspetti, e dunque anche nella spontaneità di tutto il proprio essere *qua* agente. La vita è infatti "unità che lega", e saggezza è "mantenersi sempre nel legame" A.-x., ovvero nell'unità della vita.

Non è più dunque possibile immaginare una scissione all'interno della *Weißheit*, non è possibile più teorizzare l'inconciliabilità è il conflitto tra 'due' parti della coscienza, quella razionale noumenica e quella fenomenico-sensibile. *Weißheit* indica viceversa l'accordo, il vincolo unificatore e vivente tra due parti che perciò non sono più né 'due', né propriamente 'parti'. La coscienza agente appare come spontaneità nei confronti di tutta sé stessa, così come *agire* non è più compatibile con la sottomissione imperativa di una 'parte' (razionale-noumenica) nei confronti di un'altra 'parte' (fenomenico-sensibile).

Ma *agire* non può nemmeno ridursi a *produrre*, se per produrre s'intende la costruzione arbitraria di 'artifici' conseguente all'assolutizzazione dello x. dal nesso implicativo con lo A. In tal senso, operare tecnicamente non è agire, poiché in esso la x. è autonomizzata dallo A., considerata come indipendente per sé e dunque suscettibile di manipolazioni a piacere da parte del soggetto. A sua volta quest'ultimo, svincolandosi o piuttosto 'obliando' quell'originaria implicazione, si concepisce come una parte tra le altre della stessa x., e si rende dunque anch'esso oggetto di 'scienza' (così sarebbe possibile, sulla base della WL, comprendere il sorgere delle cosiddette 'scienze umane'). Ma alla tecnicizzazione universale, del soggetto e dell'oggetto, corrisponde un minimo, e non un massimo di azione. Anzi, se prestiamo fede alla dottrina della scienza, la possibilità stessa dell'azione viene potenzialmente annientata da uno sviluppo tecnico-scientifico che si assolve dall'implicazione, obliando quest'ultima e coprendo la realtà stessa nel suo carattere di *Erscheinung* ed *Existenz*.

Al contrario, azione in senso proprio è possibile solo mantenendosi entro il legame A.-x., senza assolutizzare né l'uno né l'altro, ma (per impiegare un termine caro non solo al Fichte della *Grundlage*) 'librandosi' tra l'uno e l'altro, tra A. e x.

Solo ora, per noi, diventa possibile affrontare la questione con cui si è aperto il presente paragrafo, concernente l'intuizione intellettuale, o meglio il problema se, sotto il concetto di *Weißheit*, non giunga a formulazione più adeguata quel medesimo punto di vista che, nell'*intellektuelle Anschauung*, perveniva a espressione in forma troppo unilateralmente *gnoseologica*, e dunque non abbastanza adeguata alla messa in evidenza del carattere irriducibilmente

teorico-pratico, unitario in rapporto a filosofia e vita, del fenomeno e della coscienza; e in secondo luogo, se tale mutamento non dipenda dall'essere l'intuizione intellettuale troppo legata all'eccezionalità di un *atto*, o perlomeno suscettibile di venire così fraintesa, quando invece si tratta della continuità di un'esperienza reale, quella dell'essere della coscienza in quanto medio attraverso (*Durch*) il quale il nesso A.-x. si fenomenizza.

Da quanto è stato sin qui detto, infatti, dovrebbe essere chiaro che *saggezza*, in Fichte, non è concetto da ricondursi alla tradizione di 'filosofia pratica' che era stata alquanto fiorente nel Settecento tedesco, e di cui alcuni frammenti concettuali si conservano fin negli scritti di Kant e di Hegel³. Al contrario, nella WL essa si carica di connotati tutt'affatto specifici e originali, in rapporto alla funzione sistematica e alla portata etico-ontologica che Fichte le assegna. Essa infatti si colloca al centro della dottrina trascendentale dell'essere come *vita* o, che è lo stesso, dell'assoluto come *esse in mero actu, unum et singulum*, poiché rappresenta la modalità propria del loro essere saputi ed esperiti da parte della coscienza. In tal modo, la *Weißheit* indica il punto d'intersezione tra ontologia e morale, dottrina trascendentale dell'essere e *Sittenlehre*. Proprio perché in essa si congiungono teoria e pratica, sapere e agire, essa esprime ben più che una mera strategia prudenziale di condotta, bensì contiene in sé una visione, un *Blick* e una *Einsicht* dell'essere, che annunciano la reciproca implicazione di agire e contemplare (nel senso sopra determinato di mettere-in-forma-vedendo), il carattere contemplativo dell'azione e quello eminentemente pratico del contemplare.

Ora, proprio ciò è quanto Fichte aveva in precedenza riservato alla nozione di *intellektuelle Anschauung*. Il *Versuch* del 1797/98, che riprendeva il termine dopo che la *Grundlage* ne aveva sospeso momentaneamente l'uso, indica in esso l'atto attraverso cui la coscienza perviene all'intuizione di sé 'come' coscienza⁴. *Intellektuelle Anschauung* designa la modalità con cui l'autocoscienza si

3. Per quanto riguarda Kant, cfr. Pirillo 1987; per quanto riguarda Hegel, cfr. Ritter 1969 e Duso 1991.

4. Per indicazioni bibliografiche sulla concezione fichtiana dell'autocoscienza, cfr. *supra*, nota 29 del cap. I. Sul problema dell'intuizione intellettuale, oltre alla fondamentale monografia di Stolzenberg 1986 ivi cit., cfr. il lucido Philonenko 1981, in DTG, pp. 91-106; e il cap. relativo di Di Tommaso 1986, pp. 29-62.

costituisce 'in quanto' tale. Già nel *Versuch*, dunque, l'intuizione intellettuale riveste uno statuto inscindibilmente gnoseologico ed ontologico. Anzi, proprio tale inscindibilità dei due aspetti ne rappresenta la declinazione specificamente trascendentale. Per l'autocoscienza, infatti, l'essere non è né potrebbe essere altrimenti dal sapersi 'in quanto' autocoscienza.

Ma a sua volta, tale reciproca implicazione di essere e conoscere, peculiare ed esclusiva della coscienza, non può ridursi ad atto meramente *gnoseologico*, pena l'annullamento dell'implicazione costitutiva dello stesso essere 'coscienza'. Se l'essere non può venire presupposto al conoscere, ma scaturisce in inscindibile unità da e con quello; se tale implicazione essere-sapersi è costitutiva della e per la coscienza, ciò significa che l'atto istitutivo di quest'ultima dev'essere inscindibilmente teorico e pratico, teorico-pratico.

Ma non solo. Se di *atto* infatti si tratta, se essere e sapersi sono per la coscienza un unico e medesimo, e quest'ultimo non è possibile senza *libertà*, nell'intuizione intellettuale il momento *pratico* è prioritario rispetto a quello teoretico. È vero che l'atto di libertà con cui la coscienza si eleva al coglimento di sé non è separabile da quel sapere di sé, in cui si esprime; ma la priorità del momento *pratico* è posta da Fichte a un livello più profondo rispetto a quello della correlazione reciproca tra i due momenti, e precisamente all'altezza di ciò da cui tale correlazione è resa possibile. Poiché la sua condizione trascendentale è la *libertà*, quest'ultima emerge come il momento fondante di ogni coscienza possibile, e dunque della stessa intuizione intellettuale.

Ciò non contribuisce soltanto a spiegare perché quest'ultima sia designata da Fichte alla stregua di un *atto*, ma anche perché, quando si tratta di esemplificare 'in concreto' che cosa l'*intellektuelle Anschauung* propriamente sia, Fichte ricorra alla coscienza della legge morale, e indichi nella perentorietà consaputa del dovere la consapevolezza più profonda che l'autocoscienza possa avere della propria libertà, e dunque di se stessa⁵. Nel sapere della legge morale la

5. Dopo aver definito il concetto dell'*intuizione intellettuale* come "la coscienza immediata che agisco e di ciò che faccio", ed aver precisato che essa, mentre per il filosofo è "un fatto della coscienza", "per l'io originario è atto", Fichte affronta il problema di come "provare la fede nella sua realtà", e risponde: "Ciò accade solo e unicamente con la presentazione della legge morale in noi (...) Nella coscienza di questa legge, la

coscienza possiede il sapere della propria libertà, percepisce quest'ultima come la dimensione che permea di sé tutto il suo essere. Di più: nella consapevolezza di sé come soggetto morale, la coscienza scopre che l'essere non è adeguato a esprimere ciò che pure essa è: la coscienza infatti è solo in quanto *non* è, bensì piuttosto *si fa*, si rende o *diviene* ciò che *deve* (*soll*) essere. Sapere della legge morale equivale dunque a sapere di sé come coscienza *agente*, e ancora: sapere di sé come coscienza capace di azione, significa sapere di sé come coscienza *libera*.

Già nel *Versuch*, insomma, l'intuizione intellettuale riveste un significato eminentemente *pratico*, in quanto è legata da Fichte alla coscienza di sé come soggetto *morale*, e dunque *libero*. Ciò ne spiega infine la determinazione come *atto*⁶. Apparentemente, si tratta della medesima posizione che dieci anni dopo, nella WL di Königsberg, Fichte assegnerà alla *Weißheit*. In realtà, diversi motivi spingono a ritenere che lo spettro di funzioni e di significati coperto dalla *Weißheit* non soltanto comprenda al suo interno quello prima occupato dall'intuizione intellettuale; ma soprattutto, che qui non si tratti tanto di una mera 'sostituzione' di termini (tant'è vero che Fichte continua a impiegare il secondo anche nel nostro testo), quanto piuttosto di uno slittamento semantico e concettuale che investe la nozione dell'*agire*, o meglio: che portando a piena consapevolezza ciò che *azione* significa per la WL, conduce alla trasformazione dell'area linguistica e categoriale coperta prima dall'*intellektuelle Anschauung*, ed alla sua inclusione nel più comprensivo concetto di *Weißheit*.

Il primo punto che può avere reso inadeguata l'espressione di *intellektuelle Anschauung* è la determinazione del concetto in senso

quale senz'alcun dubbio è una coscienza non tratta da qualcos'altro, bensì immediata, è fondata l'intuizione della spontaneità e della libertà (...) soltanto per mezzo di questo medio della legge morale io mi accorgo di *me*" (*Versuch einer neuen Darstellung der WL, Zweite Einl.*, Akad. Aus., I, 4, pp. 216 s., 218 s.; Di Tommaso 1986, pp. 121 e 123).

6. "Dunque – il concetto o il pensare dell'io consiste nell'agire dell'io su di sé e, viceversa, un tale agire su se stesso dà un pensare dell'io e assolutamente nessun altro pensare (...) L'io è il ponente se stesso e null'altro; il ponente se stesso è l'io e null'altro. Per mezzo dell'atto (*Act*) descritto non sorge null'altro che l'io e l'io non sorge mediante alcun altro possibile atto (*Act*) se non mediante quello descritto" (*Versuch* cit., cap. primo, p. 272; Di Tommaso 1986, p. 160).

gnoseologico. Nell'uso che Fichte poteva ravvisarvi da parte di Schelling, alla declinazione gnoseologica si accompagnava poi l'abbandono della prospettiva trascendentale, e l'appiattimento 'dogmatico' della gnoseologia sull'ontologia. L'intuizione intellettuale era il perno della ripristinazione dell'unità tra queste due discipline della filosofia, l'organo mediante il quale spirito e natura venivano colti nella loro originaria indifferenza. Ma proprio per questo, la dimensione dell'intuizione intellettuale rimaneva prigioniera della matrice gnoseologica da cui proveniva. Infatti, Schelling costruiva attraverso di essa un sistema dell'essere e del mondo che, perduta la consapevolezza critica delle operazioni epistemologiche della coscienza, procedeva alla *costruzione contemplante* di un sistema dell'essere, entro il quale la *praticità* della coscienza risultava comunque *praticità osservativa*, orientata alla conoscenza e al sapere di un assoluto, che nell'atto dell'intuizione intellettuale si rivelava al soggetto come divenire ipostatizzato in essere, e dunque suscettibile soltanto di venire dal soggetto *saputo* e *conosciuto*.

In altri termini: alla prospettiva del sapere come *costruzione*, fa riscontro in Schelling l'impossibilità per la coscienza dell'*azione*, appunto perché nella costruzione è l'essere medesimo che dovrebbe autocostruirsi, e dunque alla coscienza non resta se non contemplare (per *intellektuelle Anschauung*) l'essere nel suo autosvolgersi. Ecco che allora la nozione dell'intuizione intellettuale diventa lo strumento per la ripristinazione di un pensiero dogmatico e anti-trascendentale, in cui all'attivismo costruttore del conoscere (che si pretende autocostruzione dell'essere stesso nel sapere del filosofo) corrisponde l'impossibilità di pensare uno spazio per l'*azione* propriamente detta. La coscienza, che pretende d'identificarsi con l'auto-produttività dell'assoluto, è essa stessa coscienza deprivata della propria *libertà*, poiché ridotta a rispecchiamento (benché costruttore) dei successivi e predeterminati livelli dell'autocostruzione dell'*assoluto* stesso.

Abbiamo visto come ciò conduca alla *chiusura* del campo delle rappresentazioni possibili del plesso tra coscienza e assoluto. In effetti, solo laddove sia mantenuta l'implicazione come struttura fondamentale dell'essere, dove quest'ultimo non sia allora più propriamente *tale* (nel senso del dogmatismo pre- e post-kantiano), ma si scopra piuttosto come originariamente *Erscheinung* ed *Existenz*,

soltanto allora è possibile affermare e mantenere l'*infinita* apertura del *Gebiet* di rappresentazione di quel nesso, o in altri termini: affermare che la molteplicità delle rappresentazioni *vere* è *per principio* infinita.

È evidente, d'altro lato, che solo il mantenimento del polo della *coscienza* può conservare l'apertura illimitata di quel campo. Laddove essa, invece, pretenda d'identificarsi con l'assoluto, laddove dunque quest'ultimo assorba la coscienza nel suo divenire che si costruisce da se stesso (e dunque si reipostatizza in divenire *essente*), ecco che il campo di varianza della rappresentazione, che nella WL è per principio infinito, torna a chiudersi nell'unica possibile *Darstellung* 'vera'. Qui, infatti, non si tratta più della rappresentazione di un nesso implicativo, suscettibile di 'proiettarsi' nell'esposizione filosofica secondo prospettive rette da una medesima *struttura* (relazione A.-x., assoluto come *unum et singulum*), dunque a varianza rigorosamente *definita*, e tuttavia (anzi: proprio *per* questo) per principio illimitate riguardo alle modalità linguistico-dimostrative di restituzione di quel nesso (molteplicità *infinita* delle rappresentazioni possibili); bensì dell'autocostruzione dell'assoluto nell'essere, che volendo coincidere con l'essere dell'assoluto stesso può realizzarsi soltanto nel modo in cui di fatto si realizza, e rappresentarsi dunque in un *unico* sistema (di qui il concetto del sapere *assoluto* non nel senso della WL, bensì in quello di: unica autentica *Darstellung* 'vera' del sapere).

Nella WL, la varianza infinita delle rappresentazioni è possibile solo e soltanto sulla base dell'univocità strutturale, che attiene all'invarianza del nesso implicativo A.-x. Quest'ultimo rappresenta per così dire il principio di *determinazione* nel campo altrimenti indefinito delle esposizioni della WL, e consente di coniugare la molteplicità infinita delle rappresentazioni con la *chiusura* che di volta in volta si attua in ciascuna di esse. Tale chiusura costituisce a sua volta il criterio per la valutazione e la realizzazione di un'esposizione propriamente *scientifica*⁷.

7. Sotto questo profilo, gli standard della scientificità restano in Fichte quelli stabiliti in BWL 1794. Ma cfr. anche WL 1801/02, *loc. cit. supra*, nota 2 del cap. 2.

Viceversa, in Schelling l'intuizione intellettuale diventa il veicolo dell'identificazione tra coscienza costruttrice in senso espositivo, e autocostruzione dell'assoluto nell'esposizione del filosofo. Quest'ultimo fa coincidere prestazioni epistemiche della coscienza e autosvolgimento dell'assoluto nell'essere, ricadendo così all'interno del 'dogmatismo'. Fichte si trova dunque di fronte al compito di riformulare tutta la problematica legata al termine e al concetto di *intellektuelle Anschauung*, non più suscettibile ormai di esprimere adeguatamente la specificità del progetto di WL come compiuta filosofia trascendentale, e di evidenziarne la radicale incompatibilità rispetto alla contemporanea formazione dell'idealismo schellinghiano (e hegeliano).

Di qui, la comparsa di un concetto, come quello di *Weißheit*, in grado di svincolarsi dalla predominanza dell'aspetto gnoseologico e conoscitivo, così come dal corto-circuito gnoseologia-ontologia, da cui ormai la precedente nozione appariva gravata. Nella saggezza, l'aspetto *pratico* che già nel *Versuch* era predominante nell'intuizione intellettuale, ma che in essa restava parzialmente occultato, risulta infine evidenziato con esplicitzza.

Ma con ciò, Fichte attua una seconda dislocazione a livello concettuale, che coinvolge lo statuto dell'intuizione intellettuale come *atto*. In effetti, la nozione di *atto* non appare del tutto adeguata alla comprensione della coscienza nella sua *continuità*, o in altri termini: non appare in grado di cogliere la libertà come dimensione onnicomprensiva della coscienza. Quest'ultima è libera solo nell'intuizione intellettuale? La libertà non sarebbe allora costitutiva della coscienza in quanto tale, ma verrebbe a caratterizzare soltanto *uno* dei suoi possibili atti. Oppure ogni coscienza è in quanto tale intuizione intellettuale? Allora intuizione intellettuale diventa sinonimo di coscienza, in quanto originariamente coscienza *di sé* (ovvero autocoscienza). Ma in tal modo non si capisce perché impiegare due termini dallo stesso contenuto concettuale, col rischio di una spiegazione meramente tautologica rispetto alla costituzione dell'autocoscienza (dire che l'autocoscienza si costituisce per intuizione intellettuale verrebbe infatti a dire che l'autocoscienza si costituisce per autocoscienza).

Anche in tal caso, la questione coinvolge il problema della *praticità* della coscienza. Se infatti autocoscienza si dà soltanto per

intellektuelle Anschauung, e quest'ultima è ridotta a mero *atto*, non si comprende come l'agire possa istituirsi in continuità e identità con sé. Persino la coscienza *morale* risulterebbe impossibile, poiché a ogni *atto* sarebbe istituita una *nuova* coscienza, e il rapporto con quella precedente sarebbe ogni volta da ripristinare *ex-novo*, tramite un processo all'infinito che, proprio per questo, non potrebbe neppure cominciare. In tal senso, nemmeno la legge morale sarebbe davvero pensabile.

Se, invece, *intellektuelle Anschauung* è sinonimo di autocoscienza, il procedimento fichtiano rischia, come abbiamo visto, di avvolgersi nella 'cattiva' circolarità della tautologia. Intuizione intellettuale sarebbe infatti eguale ad autocoscienza, quest'ultima ad intuizione della legge morale che ancora una volta non sarebbe se non l'intuizione intellettuale stessa, ovvero ancora l'autocoscienza. Nel gioco di specchi in cui quest'ultima si troverebbe catturata, non sarebbe mai propriamente possibile *agire*, bensì l'autocoscienza si troverebbe ricompresa in un processo, sempre necessitato a cominciare da capo, di costituzione incessante di sé. La dimensione *gnoseologica* verrebbe ad oscurare ed a subordinare quella pratica, nell'intuizione di sé l'autocoscienza non troverebbe né motivo né possibilità d'istituirsi mai veramente a *coscienza*; ma senza quest'ultima l'*azione* è impossibile.

In tal modo, la nozione d'intuizione intellettuale non può più porsi al centro della vita della coscienza, o meglio: il suo ruolo (questa perlomeno è la nostra ipotesi) non viene cancellato, bensì ridefinito e collocato all'interno della più concreta e comprensiva nozione di *Weißheit*. Quest'ultima consente, in rapporto al primo punto, di porre in rilievo la *praticità* come dimensione originaria della coscienza, e al tempo stesso di concepire quest'ultima come luogo della relazione implicativa tra assoluto e fenomeno.

L'autocoscienza si proietta così nella coscienza, rompe l'isolamento autistico in cui l'intuizione intellettuale rischiava di confinarla, e si apre alla relazione con A., ovvero alla *agire*. Ma per ciò fare, l'agire deve mantenersi nel *Band* che vincola il fenomeno al suo Principio, incorporare in sé *sapere* e conoscenza. Sapere e agire si unificano nella *bindende Einheit* colta con lo sguardo rinnovato della *Weißheit*. Quest'ultima è dunque la WL stessa divenuta *vita*, 'colpo d'occhio' (*Blick*) che non si produce alla stregua di sporadico

atto, bensì nella costanza e continuità di una disposizione d'essere, come modalità del vedere (*Einsehen*). La vita non è altra, ma è *altrimenti* esperita e vissuta: e in ciò consiste l'esser-saggio.

3.3. *Dass, Wie, Was*

Il primo dei problemi posti sopra, concernente il *Dass* dell'apparire, ha condotto il nostro discorso ad affrontare la questione del suo 'come' (*Wie*), la quale a sua volta ci ha guidati nell'interpretazione della *Weißheit* e del rapporto tra questa e l'intuizione intellettuale.

Noi eravamo partiti dall'ipotesi iniziale della WL, consistente nel porre "occhi" alla vita. Poiché senza visibilità l'apparire non sarebbe possibile, l'ipotesi si troverebbe confermata qualora la vita apparisse. La domanda si rivolgeva allora a quest'ultimo, e si formulava nei seguenti termini: la vita ha occhi, se la vita appare; ma la vita *appare*?

Ora sappiamo non soltanto che la risposta fichtiana è affermativa, ma anche che la via per pervenire al coglimento del *Dass* non è quella della costruzione teorica, della deduzione dimostrativa, bensì quella dell'intuizione intellettuale, come radice dell'unità di teoria e pratica nell'autocoscienza.

In ciò, abbiamo riconosciuto l'unità problematica che vincola la tematizzazione del *Dass* con quella del *Wie*, assieme all'unità della soluzione concernente il loro coglimento tramite *intellektuelle Anschauung*. Da quest'ultima dipende la comprensione della WL, perché essa stessa è basata sul "presupposto" dell'apparire, per la "categorica certezza" del quale rimanda alla "vita stessa" (ovvero all'esperienza concreta di quella stessa intuizione, che giunge ad espressione nella *Weißheit*).

D'altra parte, la reciproca implicazione tra *Dass* e *Wie* è possibile solo sulla base del *Was*, ovvero di *ciò che* nell'apparire appare⁸. Solo se quest'ultimo è fenomeno di un assoluto inteso come *vita*, le relazioni tra il *Dass* e il *Wie* assumono il carattere che abbiamo visto. Viceversa, poiché il *Was* è a sua volta *tutto* nell'apparire, esso

8. In WL 1801/02, questi rapporti sono ulteriormente complicati dall'introduzione del "perché" (*weil*); cfr. Akad. Aus., II, 6, parr. 16-17, p. 169 ss.

non può essere ciò che è senza essere, in pari tempo, così *come* è, e senza implicare il *fatto-che* esso sia appunto così come è.

La questione, come si vede, è piuttosto difficile e complicata, poiché da un lato si tratta di concetti che hanno determinato l'intera storia della metafisica; dall'altro, è necessario capire il senso della loro assunzione all'interno della WL e della prospettiva trascendentale. Per noi, qui, può trattarsi solo di quest'ultimo punto.

A ben guardare, del resto, esso è proprio quello cui si riferisce il secondo gruppo di domande. Esso, come si ricorderà, chiedeva: qual è il rapporto intercorrente tra l'uno della vita e il suo apparire? Si tratta di un rapporto di *fondazione*, o di che altro?

Dopo avere sostenuto che il vedere è l'apparire della vita, *postò che* la vita appaia, Fichte infatti si chiede: "ma è necessario che la vita appaia, oppure no?" (11v).

In tal modo, egli formula una domanda che sorge spontaneamente; ma anche questa volta, la sua risposta consiste nel dissolvere la possibilità della sua stessa formulazione. La domanda implica infatti dei presupposti *contraddittori* con ciò rispetto a cui si pone. Poiché essa nega l'oggetto a cui è diretta, la sua posizione si mostra impossibile.

In effetti, porre il problema della *necessità* dell'apparire significa presupporre "un fondamento *necessitante* = X., che spinge la vita in B." (ib.).

Quest'ultima lettera indica il vedere in quanto *Vermögen*, ed esprime il primo degli "schemi" geneticamente derivati nella WL di Königsberg. Il rapporto della vita (= A.) col suo apparire si pone infatti all'inizio nei termini del suo rapporto col vedere inteso, prima che alla stregua di vedere effettivo o *reale* (= C.), come facoltà o capacità di vedere (= B.).

Ora, porre, per lo A. dell'assoluto, la questione della necessità o meno del suo *apparire*, significa già sottintendere (e questo indipendentemente dal tenore della risposta) che sia possibile formulare, nei suoi confronti, il problema del *fondamento* del suo apparire.

Volgere la risposta in senso affermativo, significherebbe asserire l'esistenza di tale fondamento "necessitante"; e in tal caso, non è

difficile scorgere un processo di differimento all'infinito della derivazione genetica, sul modello del 'terzo uomo' di aristotelica memoria. Volgerla in senso negativo, invece, vorrà dire affermare l'inesistenza di ogni e qualunque fondamento in relazione all'apparire stesso: e tuttavia, la ricerca sarà comunque stata impostata in modo fuorviante, poiché avrà accettato di porre il problema dell'apparire nei termini di un'attribuzione di fondamenti (ciò costituisce, come abbiamo visto, il senso pregnante attribuito da Fichte al concetto di *spiegazione*).

Fichte mostra, al contrario, che se lo A. è davvero inteso come *vita*, esso rende impossibile porre, nei confronti del suo apparire, la questione del fondamento, o meglio *annulla* la domanda stessa.

Infatti, sia che il fondamento esista, sia che non esista, la vita viene pensata come dipendente da altro in relazione al suo apparire. Ciò toglie alla vita la determinazione che la rende tale, ovvero il suo provenire "da sé, in base a sé<, > mediante sé (*von sich, aus sich<, > durch sich*)" (ib.).

Sono questi i termini con cui Fichte, a partire dal 1803/04, designa l'*assoluto* inteso come *unum et singulum*, o ancora *esse in mero actu*. Ci siamo già soffermati sul senso di queste determinazioni. Esse qui si raccolgono attorno allo "schema" della vita, e indicano l'incondizionata spontaneità del suo recarsi in atto.

La presupposizione di un fondamento comporterebbe, invece, che nell'apparire non sarebbe la vita il *Was* che appare, poiché essa non apparirebbe 'in quanto' vita, bensì piuttosto 'in quanto' X. Ma X. è intesa come fondamento, e perciò stesso "è determinata" (11v). Se non fosse determinata, verrebbe infatti ricondotta nello A., di cui stiamo tematizzando il rapporto che lo lega all'apparire, e che non essendo innescato "da sé, in base a sé, mediante sé", risulta *mediato* da una X. che deve necessariamente *separarsi* dallo A., e determinarsi come fondamento di fronte ad esso.

Ma proprio qui, nel suo essere *determinata*, Fichte scopre il circolo vizioso in cui si avvolge e annulla la domanda. La X. infatti, come fondamento, dovrebbe essere qualcosa di diverso dalla vita (altrimenti ci si sarebbe attenuti a quest'ultima, e la ricerca non si sarebbe volta al reperimento di fondamenti), e comporterebbe la sua distruzione, poiché farebbe transitare la vita nell'apparire *attraverso* di sé, e dunque proprio per la sua *mediazione* farebbe dell'apparire

non l'apparire della vita, bensì di se stessa *in quanto X.*, cioè in quanto vita già morta, schematizzata, distrutta.

Condotta alle sue estreme conseguenze, questa posizione (non quella che afferma o nega il fondamento, ma che afferma la possibilità della domanda sul fondamento) conduce alla negazione dell'intera WL, poiché intende l'implicazione tra l'assoluto della vita e l'apparire alla stregua di un rapporto teoricamente fondabile e deducibile, rendendo impossibile la vita come esperienza etico-pratica, irriducibile a mera teoria. Di qui la conclusione fichtiana: "Dunque la domanda annulla se stessa" (ib.).

Con ciò, Fichte ribadisce la posizione che abbiamo visto affermata sin dall'inizio: cioè che il *modo* in cui la vita appare, il *Wie* della sua connessione con l'apparire, non si lascia dedurre come conclusione logica di una dimostrazione, ma solamente *leben und erleben*. A sua volta, ciò significa che l'implicazione della vita con il suo apparire (sia essa rappresentata nella forma A.-x., in quella A-B o in altre più complesse) è necessariamente espressa in forma di rapporto; ma il "nucleo reale" (come dice Fichte) dell'*in quanto* qui in questione *non è un rapporto*, bensì appunto l'esperienza dell'agire come attuazione della vita nel fenomeno.

L'impossibilità d'introdurre rapporti di fondazione all'interno del nesso vita-apparire disloca a sua volta tutto il complesso delle relazioni tra il *Dass*, il *Was* e il *Wie* dell'apparire. Poiché il modo in cui la vita *erscheint* (il *come* dell'apparire) non è risolvibile in termini di *spiegazione* logico-teoretica, ciò che viene posto in primo piano è l'assoluta indeducibilità del *Dass* dell'apparire stesso. Quest'ultimo in tal modo emerge non soltanto come il *fatto*, coglibile intuitivamente, *che* la vita appare; ma, proprio per l'assoluta spontaneità (ovvero non dipendenza da altro) del suo scaturire, in pari tempo come *atto* d'incondizionata libertà. Fichte riprende così, all'altezza della nuova impostazione della sua dottrina, il concetto espresso nel 1794/95 dal termine *Tathandlung*, pur dislocandolo in un contesto che eccede, mantenendo la prospettiva trascendentale, l'orizzonte dell'egoità (in qualunque modo quest'ultima si voglia intendere).

D'altra parte, il *Dass* non sarebbe liberamente incondizionato, se non si producesse così come appunto si produce, ovvero se non fosse inseparabile dal *Wie* del suo genetico scaturire. *Dass*

e *Wie* emergono dunque come schematizzazioni logico-teoretiche per esprimere, sotto il profilo dell'articolazione concettuale, ciò che si produce e che va colto (tramite *intellektuelle Anschauung*) come assolutamente uno (l'*unum et singulum* che contraddistingue l'assoluto come *esse in mero actu* in WL 1804²).

Di qui, non è difficile mostrare che, come *Dass* e *Wie* confluiscono l'uno nell'altro (pur mantenendo ciascuno la sua specifica connotazione concettuale), altrettanto avviene per il *Was*. Abbiamo visto come Fichte leghi strettamente al *Was* che si manifesta l'impossibilità di spiegare/fondare l'apparire, di volgersi alla ricerca della sua 'ragion sufficiente'. Infatti, se il *Wie* dell'apparire implicasse il ricorso a un fondamento = X., quel *Was* verrebbe distrutto in ciò che lo caratterizza come vita. Allo stesso modo che il *Wie* si trova determinato dal fatto che ciò che appare è l'assoluto in quanto *esse in mero actu*, così neppure l'assoluto potrebbe essere *ciò che è*, se non si recasse all'apparire proprio nel *modo* in cui lo fa.

Inoltre, poiché il *Wie* dell'apparire manifesta il carattere completamente incondizionato del suo *Dass*, emerge anche l'inseparabilità che lega *Was* e *Dass*. L'assoluto non potrebbe essere ciò che è, vita *verbaliter*, se il *fatto-che* appare non fosse inspiegabile (non riconducibile a ragioni) e spontaneo (non imputabile a fondamenti): il *Dass* dell'apparire deve perciò scaturire da un *atto* di libertà completamente incondizionato. *Was*, *Wie* e *Dass* si mostrano così compresi nell'*unità* che, *librandosi* tra gli uni e gli altri, rende compatibile l'articolazione concettuale col mantenimento del presupposto, che precede e scavalca la spiegazione.

3.4. Evidenza

Posto che la vita abbia un occhio, si tratta di riflettere a ciò che viene espresso con la nostra ipotesi. Poiché noi abbiamo di fronte solo la vita, il cui apparire è categoricamente certo per intuizione intellettuale, non sarà lecito introdurre alcun termine intermedio tra la vita e il vedere stesso. Ciò vuol dire che vita e vedere faranno tutt'uno, o come scrive Fichte: "il vedere stesso sarebbe perciò la vita (...) La vita nella sua *pura* semplicità, ancora senza che in essa si sia verificata una qualsiasi scissione (*Zwiespalt*)" (4v, punto 2.).

Ora, si tratta di ulteriormente riflettere al senso di questa compenetrazione: così stando le cose, ovvero nell'assoluta unità di vita e vedere, è *possibile*, propriamente, parlare di un *vedere*? Può prodursi un vedere, senza "scissione" tra vedente e veduto, senza dunque interrompere e infrangere quell'assoluta "semplicità", in cui la vita fa ancora immediatamente tutt'uno con un vedere, che perciò stesso potrebbe non essere tale?

In effetti, finché restiamo alla posizione dell'ipotesi nel senso della "mescolanza" pura e semplice di vita e vedere, "la vita non vede sé, com'era richiesto" (ib.). E la prosecuzione fichtiana, su questo punto, è di fondamentale importanza, poiché introduce il tratto che contraddistingue il vedere nella sua struttura 'in quanto' vedere: e cioè, il suo carattere in pari tempo proiettivo ed immobilizzante in rapporto all'essere della vita. Finché vita e vedere fanno tutt'uno, scrive Fichte, la vita non vede sé poiché "non si installa, vedendo, davanti a sé: ciò che condurrebbe a una separazione del vedere dalla vita" (ib.).

Ora, è questo un punto decisivo, in rapporto alla convinzione fichtiana, su cui già ci siamo soffermati, secondo la quale "il pensiero naturale è proprio quello che estranea dalla vita, che uccide. - Qualunque cosa si affronti con esso, al contatto diventa morta" (5v).

Certo, si tratta di metafore; ma il loro nucleo concettuale non viene per questo espresso con minore pregnanza e precisione. Nel pensiero naturale, si tratta infatti proprio della permanenza all'interno della separazione tra vita e vedere, di cui si parla nella precedente citazione. Il pensiero naturale è quello che si muove all'interno e assume come *data* la scissione del vedere dalla vita, ovvero che assolutizza il carattere proiettivo e sdoppiante proprio del vedere stesso.

Il fatto che vedere implichi proiettare è all'origine dello sdoppiamento tra soggetto e oggetto, io ed essere. Il pensiero naturale assume questa come una condizione originaria, e perciò stesso immodificabile. Poiché essa è assunta come *data*, e non intesa nel suo trascendentale scaturire da condizioni ancora più originarie, che solamente la rendono possibile, ambedue i poli della relazione vengono concepiti come *essenti*, oppure, nel linguaggio di Fichte, come *morti*. L'affermazione del punto di vista della scissione tra vita e

vedere conduce alla separazione del soggetto della visione dall'oggetto in essa veduto; dalla separazione del soggetto dall'oggetto, di ciò che vede da ciò che è veduto, procede quindi il pensiero basato sull'"essere" e il "sostantivo", cioè sull'attribuzione (attraverso lo è della copula istitutivo del *giudizio*) di predicati a soggetti presupposti in qualità di sostrati.

Qui sta la radice dell'indagine trascendentale che verte sulla domanda: "Come sono possibili i sostantivi?" (6r).

Già nella semplice delineazione della struttura della WL troviamo contenuta la soluzione genetico-trascendentale del problema: il sostantivo si origina dall'ipostatizzazione in morto essere della scissione, costitutiva del vedere, tra vedente e veduto. Ciò che è veduto decade a mero fatto, perché semplicemente contrapposto a un io che vede, e dunque svincolato dalla relazione con la vita come sua matrice. A ciascun 'oggetto' particolare, il soggetto può adesso attribuire il suo 'nome', e convogliarlo nell'area dominata dalla predicazione e dal giudizio⁹.

Così, la domanda sulla possibilità dei sostantivi comprende al suo interno la domanda sull'origine trascendentale dello è copulativo. Esso appare risultante da una separazione antecedente (non sotto il profilo cronologico, ma della derivazione genetica), quella del vedere dalla vita, dalla quale proviene l'*essere* del pensatore dogmatico e del pensiero naturale, e la declinazione grammaticale del cui primato si mostra appunto nella formazione dei sostantivi. Da tale *essere* inteso come passiva attestazione di esistenza, si procede quindi alla sua determinazione sotto il profilo del reperimento e attribuzione di predicati 'adeguati', ovvero conformi a ciò che dell'oggetto sostantivato verrebbe di volta in volta constatato sulla base dell'esperienza, e del ragionamento a posteriori che la elabora per soggiogarla. Lo è della copula esprime la funzione connettiva tra ciò che in veste di sostantivo può apparire come soggetto proposizionale, e il predicato che di volta in volta ne fornisce la determinazione sotto il profilo logico, grammaticale e conoscitivo. Senza essere nel primo senso, nessun sostantivo; senza sostantivo,

9. A questo proposito, si rivelerebbe ricco di conseguenze un confronto tra le concezioni della lingua, del nome e del giudizio in Fichte e in Hegel. Spunti notevoli in questa direzione si trovano in Janke 1985.

nessuna possibilità di predicazione e dunque neppure dell'essere come copula.

Ora, la WL vuole sottrarsi al dominio del pensiero "naturale", poiché esso costituisce la base linguistica e antropologica di ciò che all'altezza del pensiero filosofico si esprime nei sistemi dogmatici, siano essi tali nel tradizionale senso pre-kantiano, o pretendano di raccogliere l'eredità del kantismo superandone in pari tempo l'unilateralità soggettivistica (l'idealismo post-criticista di Schelling e Hegel).

Ecco allora l'esigenza fichtiana di non lasciarsi catturare dalla proiettività costitutiva del vedere (con la scissione di soggetto e oggetto, e il primato dell'essere e del sostantivo), ma di risalire più a monte, fino all'asserita unità di vita e vedere. Si tratta, più precisamente, di non rinunciare all'unità e "mescolanza" reciproca tra vita e vedere, nel senso in cui essa viene espressa dall'ipotesi che costituisce il punto di partenza della WL. D'altro lato, poiché in questa unità senza scissione non è possibile che la *vita* veda se stessa, l'unica alternativa che resti aperta al pensatore trascendentale è quella di ricercare se non sia possibile che il *vedere* veda se stesso: "nella mescolanza precedentemente dedotta dovrebbe diventare visibile il vedere stesso (...) e visibile come pura vita da distinguere in tal modo dalla vita" (5r).

Ora, il problema che qui sembra aprirsi è: che cosa significa rendere visibile il vedere come aspetto intrecciato alla vita, distinguendolo allo stesso tempo dalla vita? Com'è possibile intendere una modificazione della vita (= vedere) distinta da se stessa come vita *tout court* (la vita come Principio = A.)?

E ancora: non si carica l'impresa fichtiana di un compito paradossale se non impossibile, quando pretende di tenere assieme condizioni che sembrano escludersi a vicenda? Essa infatti è costretta a: 1) mantenere l'unità della vita e del vedere (per sottrarsi alla presa del pensiero naturale e dei sistemi dogmatici); 2) poiché in tal modo non è possibile che la *vita* veda se stessa, a cercare se non sia il *vedere* che può (mantenendosi nell'unità con la vita) vedere se stesso. Solo così l'ipotesi della WL, che la vita veda se stessa, manterrebbe la sua validità. Essa andrebbe allora riformulata nei termini seguenti: "poni che la vita *in quanto* 'vedere' veda se stessa". 3) Poiché però il vedere, per vedere, deve in pari tempo

distinguersi da ciò che esso vede (dal veduto), l'unità del vedere e della vita deve comprendere al suo interno una *distinzione* del vedere dalla vita (che si vede solo nel vedere e come vedere); e perciò stesso una distinzione del *vedere* da se stesso come ciò che è visto.

Dal lato del vedere, questa posizione si formula nei termini seguenti: il vedere vede la vita soltanto in quanto la vede come se stesso, cioè come vedere; il vedere vede la vita vedendo se stesso, così come la vita si vede soltanto in quanto vedere rivolto su di sé come vedere.

Fichte espone dunque il compito della WL in questi termini: il vedere (se il presupposto, e l'ipotesi che lo esprime, devono essere veri) deve vedere se stesso nell'unità con la vita, ma proprio in quanto deve restare nell'unità con la vita, esso si deve *distinguere*, come modificazione della vita, dalla vita stessa come vita "pura". Quindi si tratta di pensare una distinzione (quella implicita in ogni vedere), che permanga all'interno dell'unità fondamentale della vita; si tratta di pensare l'unità fondamentale della vita e del vedere come conservata e mantenuta *solo* nella e attraverso la distinzione propria del vedere. E quest'ultima, nel duplice senso della 1) distinzione del vedere dalla vita; 2) distinzione, all'interno stesso del vedere, tra vedente e veduto, soggetto della visione (= io) e oggetto visto (= essere).

Ricompare così, nei termini del rapporto tra vita e vedere, la relazione che lega l'assoluto al suo apparire. Come quest'ultimo era in pari tempo unito e differente dallo A. che in esso appariva; come lo A. che nel fenomeno si reca all'apparire è *tutto e solo* nel fenomeno, ma in pari tempo anche irriducibilmente *altro e differente* dal fenomeno; così, allo stesso modo, il vedere è *unito* alla vita, ma può mantenersi nell'unità con la vita soltanto *distinguendosi* dalla vita, alla quale pure resta unito (altrimenti esso non sorgerebbe mai propriamente *in quanto* vedere; e perciò non potrebbe nemmeno essere *unito* alla vita, poiché non esisterebbe *tout court*); e la vita può *vedere* se stessa, solo a condizione di vedersi nel vedere e *in quanto* vedere, cioè solo a condizione che il *vedere* veda se stesso.

La posizione fichtiana si può esprimere proprio in base alla funzione dell'*in quanto*, e cioè: la vita vede *se stessa* solo nella misura in cui si vede *in quanto* se stessa. Poiché la vita si vede

soltanto *in quanto* vita (altrimenti *non* si vedrebbe; ma non vedendosi, non si potrebbe recare all'apparire, e dunque verrebbe meno il presupposto dell'intera WL), ciò significa che la vita si vede *in quanto* vedere; ma poiché l'*in quanto* è esso stesso funzione del vedere, la vita che si vede *in quanto* vita non può essere nient'altro che il *vedere* che vede e rende visibile se stesso nel suo *in quanto*.

Impostate in questi termini le relazioni tra vita e vedere, Fichte può formulare alla luce di essi l'unità fondamentale del problema che governa la filosofia trascendentale. Poiché rendere visibile la vita significa a sua volta rendere visibile il vedere, poiché d'altro lato non v'è nient'altro che possa vedere, se non lo stesso vedere, la vita potrà vedere se stessa soltanto a condizione che il vedere stesso si veda. La domanda trascendentale si può dunque così riformulare: a quali condizioni è possibile, per il vedere, vedere se stesso?

Soltanto a patto di ricercare le condizioni trascendentali di possibilità che consentono al vedere di vedersi, è possibile esplorare le condizioni della possibilità trascendentale, racchiuse nel *fatto-che* la vita appare. Perciò, quando Fichte formula il problema trascendentale nella domanda: "Com'è possibile evidenza?" (5r), egli non fa che esprimere in altri termini la domanda che ci siamo appena posti: com'è possibile, per il vedere, vedere se stesso? *Evidenza* indica infatti nient'altro che "vedere del vedere" (ib.), cosicché il compito della filosofia trascendentale sarà quello di "vedere" a sua volta, nelle modalità proprie della *Darstellung* filosofica, l'implicazione reciproca tra vedere e vedere del vedere, tra coscienza come visione di oggetto, e autocoscienza come visione di sé.

In questa implicazione tra vedere come visione di oggetto (coscienza come disgiunzione io – essere, a – b), e vedere come visione di sé (come auto-intuizione, ovvero autocoscienza), si trovano infatti per la WL "tutte le leggi della coscienza" (ib.).

3.5. Coscienza, autocoscienza, visibilità

Il coinvolgimento reciproco di coscienza e autocoscienza, il fatto che non possa esistere coscienza senza autocoscienza, né viceversa possa darsi autocoscienza senza contemporanea istituzione di coscienza, è quanto Fichte esprime nei termini del reciproco rapporto tra vedere e vedere-del-vedere, tra vedere come distinzione

di soggetto vedente e oggetto visto, e vedere di quel primo vedere (momento dell'autoriflessione, attraverso la quale il vedere riflette la disgiunzione tra coscienza e oggetto, e la recupera all'identità con sé che esso stesso consegue, *attraverso* la disgiunzione e la sua riflessione).

Più precisamente: da un lato, il vedere vede sé, si riflette su se stesso, ed è dunque coscienza di sé, soggettività, io. Dall'altro, il vedere vede sé *in quanto* vedere: ma per vedersi *in quanto* vedere, deve vedersi come vedente; e per vedersi come vedente, deve proiettare al di fuori di sé qualcosa come oggetto visto. Senza oggetto visto, infatti, il vedere non sarebbe vedere; ma allora non potrebbe riflettersi 'in quanto' vedere; cioè ancora: non potrebbe vedersi *tout court*. Ciò viene a dire: nessuna autocoscienza senza coscienza.

D'altra parte, il vedere non potrebbe vedere alcun oggetto se non proiettasse fuori di sé ciò che esso vede come distinto e differente da sé; ciò significa: il vedere non potrebbe vedere, senza respingere fuori di sé l'oggetto come differente da sé, e dunque senza riflettersi su di sé come identità di sé con sé. Infatti, l'oggetto non potrebbe essere distinto e proiettato all'esterno di sé, senza riflessione del vedere su di sé come vedente, senza per così dire ritrazione del vedere dall'oggetto, e suo ripiegamento su di sé come soggetto (vedente). Ciò viene a dire: nessuna coscienza senza autocoscienza.

L'*io reale* è costituito dall'*unità* di questa *distinzione*. All'esposizione filosofica, tale unità si presenta nella forma dello *scambio* e della determinazione reciproca di coscienza e autocoscienza.

Tuttavia, se nell'*io reale* tali determinazioni appaiono come inseparabili l'una dall'altra, e perciò sempre inestricabilmente collegate in ogni attività dell'*io*; se alla stessa riflessione trascendentale la loro compenetrazione simultanea appare nella forma dello *scambio* reciproco per cui ciascuna implica l'altra, ed è solo in quanto compresa in unità con l'altra; tuttavia, dicevamo, nell'ordine della derivazione genetica non è possibile sottacere la priorità dell'autocoscienza sulla coscienza, la priorità del *vedere-del-vedere* sull'attività del puro e semplice vedere.

Quest'ultimo, infatti, può determinarsi come tale, ovvero nella disgiunzione a – b, io – essere, soltanto in quanto sia già stato visto *come* vedere; ovvero in quanto quella disgiunzione sia *già* stata

intesa e trascendentalmente riflessa come costitutiva del vedere in quanto tale. Il vedere dev'essere dunque già giunto alla coscienza di sé come vedere, per potersi quindi a sua volta riflettere nella forma della disgiunzione a – b.

Posto dunque *che* la vita appaia, e che per apparire debba *vedere*, si tratta ora di concentrare l'attenzione sulla struttura interna di quest'ultimo.

Come abbiamo osservato, non si dà vedere senza sdoppiamento di vedente e veduto, senza disgiunzione tra un io che vede (coscienza) e un oggetto che è visto (essere). Non soltanto, infatti, per vedere è necessario che il vedere, pur restando nell'unità con la vita, giunga tuttavia a *distinguersi* dalla vita stessa; ma è necessario anche che esso, mentre rimane un *unico* vedere, si distingua al suo interno tra un soggetto della visione, e un oggetto che in tale visione, ed attraverso l'atto del vedere, è appunto visto.

Se non si pervenisse a tale distinzione, si riprodurrebbe la medesima situazione che caratterizzava il rapporto della vita e del vedere nello stato della loro immediata "mescolanza": e cioè, non si perverrebbe ad alcunché di determinato e differenziato, tale che possa essere visto; e tantomeno all'autoriflessione del soggetto in sé, che distinguendosi da ciò che (nell'atto medesimo di quel distinguersi) gli diventa altro da sé, istituisce l'*oggetto* da vedere, nel momento stesso in cui s'istituisce in *Sé* che vede.

Ma allora: se io ed essere sono ambedue i poli reciprocamente vincolati di un rapporto (il vedere), che senza di essi non potrebbe instaurarsi come tale, si tratta di determinare il loro statuto dal punto di vista della WL. Ovvero: rappresentano essi dei puri e semplici dati di fatto, delle condizioni originarie trascendentalmente inderivabili? Oppure, viceversa, costituiscono essi dei momenti a loro volta genetizzabili?

Conosciamo già la risposta fichtiana. Senza l'io e l'essere, abbiamo detto, nessun vedere; senza vedere, nessun apparire. Per la WL, ciò significa che io ed essere (a. e b.) provengono, nell'ordine della derivazione trascendentale, proprio da ciò di cui costituiscono le condizioni della possibilità *reale*, cioè *dall'apparire*. Essi non sono dotati di statuto autonomo in rapporto all'apparire, ma ne sono semplicemente le condizioni *fattuali* di possibilità.

A differenza dei sistemi dogmatici, la WL non si arresta alla *fatticità* di questa disgiunzione, ma ne ricostruisce la *genesì* trascendentale dall'Uno della vita. In tal modo, i due poli della disgiunzione, e la disgiunzione medesima, perdono il carattere della *fatticità* che li dovrebbe garantire e assestare, una volta per tutte, sul piano dell'*essere*, e vengono ricondotti alla loro originaria scaturigine dall'apparire della vita nel fenomeno, ricostruiti geneticamente a partire dalla "visibilità" (*Sichtbarkeit*) come suoi "semplici condizioni e prodotti" (5r).

Senza vedere, nessuna apparizione (della vita), nessuna *visibilità* di quest'ultima nel fenomeno e *attraverso* il fenomeno; ovvero ancora: nessuna possibilità di *Ein-bildung* dello A. nella x., nessuna *Erscheinung tout court*.

Ma senza disgiunzione io – essere (a – b), nessun vedere. La disgiunzione a – b appare così come il *prodotto* della visibilità, nel senso che quest'ultima designa il movimento (trascendentale) con cui lo A. si reca all'apparire, ed apparendo si dirompe nella disgiunzione io – essere.

Questi ultimi, proprio in quanto prodotti del recarsi all'apparire della vita (del rendersi visibile dell'assoluto come *esse in mero actu*), emergono in pari tempo come le *condizioni* (fattuali), di cui la WL ricostruisce la *genesì* sotto il profilo trascendentale.

Abbiamo così che la visibilità, come recarsi all'apparire e rendersi visibile di A., *produce* (in senso trascendentale) le condizioni *di fatto* (la x. come disgiunzione a – b) entro le quali si realizza.

È importante dunque tenere ben distinti il differente statuto *teoretico* che spetta al termine 'condizione', quando esso sia attribuito ad a. e b. (condizioni *fattuali*), e quando con esso s'intenda invece ciò da cui essi vengono a loro volta geneticamente 'prodotti' (*Sichtbarkeit* come totalità dell'implicazione A.-x. e suprema condizione di possibilità in senso *trascendentale*).

Nello schema della WL di Königsberg, abbiamo così geneticamente dedotto i primi tre membri del sistema: lo A. dell'assoluto come vita; il B. come *Vermögen* del vedere, senza di cui la vita non potrebbe apparire; il C. del vedere reale che si attua nella disgiunzione a – b.

Da dove proviene la disgiunzione? Questa era una delle formulazioni che riceveva l'interrogazione posta dalla dottrina della

scienza. Adesso, quest'ultima arriva a determinare l'orizzonte della risposta: la disgiunzione a – b è ricondotta alla condizione *trascendentale* (cioè universale e necessaria nel senso dell'a priori kantiano, da un lato; presupposta a priori, cioè ancora necessariamente e in generale, affinché ciò di cui essa è condizione sia possibile, dall'altro) della sua possibilità; e in pari tempo scoperta come la condizione *reale* in cui la visibilità ("dapprima del vedere, poi della vita", 5r) si reca ad attuazione.

La disgiunzione risulta dunque necessariamente, una volta *posto-che* la vita appaia (presupposto categoricamente certo dell'intera WL), in quanto il *Leben* produce, in unità col suo apparire, le condizioni alle quali soltanto quest'ultimo è reso *di fatto* possibile, o in termini negativi: senza le quali esso non sarebbe *di fatto* possibile, e dunque non sarebbe *tout court*.

Una volta mostrato come la risposta trascendentale alla domanda, se la vita possa *apparire* senza *vedere*, sia categoricamente negativa (*senza vedere, nessun apparire*), si tratta di scoprire a quali condizioni il vedere stesso sia reso a sua volta possibile. Posto che la vita veda se stessa, a quali condizioni può essa vedersi?

Ora, poiché essa può vedersi soltanto sdoppiando il vedere, attraverso il quale essa stessa si vede, in io ed essere, coscienza e oggetto, la disgiunzione è dimostrata trascendentalmente come condizione *fattuale* dell'apparire della vita: senza disgiunzione, nessun vedere; senza vedere, nessuna apparizione. La disgiunzione viene insomma geneticamente derivata nella sua necessità trascendentale, e in pari tempo sciolta dal suo carattere meramente *di fatto*: essa passa, da condizione originaria e non genetizzabile, a risultato trascendentalmente 'prodotto' dell'apparire della vita, che apparendo crea le condizioni (fattuali) della possibilità del suo apparire (vedere come nesso a – b).

3.6. Statuto epistemologico del "fatto"

Nella dottrina del 1807, Fichte impiega il concetto d'impulso (*Trieb*) per giustificare l'introduzione, a secondo membro della catena genetica, del vedere come "facoltà" (*Vermögen*). Poiché delle relazioni tra questi due concetti ci siamo già occupati nei lavori sopra menzionati, qui vorremmo approfondire il discorso sul tipo

di evidenza che pertiene ad essi e, più in generale, sulle relazioni tra dimostrazione filosofica e "fatto" dell'apparire.

L'impulso è richiesto per spiegare il vedere. Ma dal fatto che esso svolga una funzione dimostrativa in rapporto al vedere, dal fatto che il vedere non sarebbe concepibile senza presupposizione di un impulso, non risulta ancora *che* un impulso ad apparire effettivamente esista.

In altri termini: che cosa garantisce il significato propriamente *trascendentale*, e non meramente logico-ipotesico, della dimostrazione fichtiana?

Ora, proprio a questo proposito, Fichte fornisce alcune chiarificazioni di fondamentale importanza, la cui portata supera la stessa determinazione del concetto d'impulso, e coinvolge l'architettura complessiva della WL. L'impulso è infatti, secondo Fichte, dimostrabile a sua volta solo *mediatamente* (28r).

Ciò sembra complicare notevolmente il suo discorso. Non è infatti il *vedere* come facoltà assoluta ad essere *dimostrato mediamente* attraverso l'impulso? Se ora anche l'impulso dev'essere dimostrato mediamente, non rischia la WL d'innescare il circolo vizioso del procedimento all'infinito, con ciò perdendo il nesso con l'unità suprema del Principio?

Evidentemente, per affrontare il problema diventa necessario interrogarsi sulla natura della mediazione qui in questione, ovvero chiedersi se tale mediazione indichi un rinvio ad ulteriori *concetti*, o se invece con essa Fichte non designi un'istanza che, necessariamente contenuta nella *spiegazione* in quanto condizione che la rende possibile, *pure ne oltrepassa le capacità di esplicazione*.

Noi abbiamo visto come tale movimento appartenga alla logica del Principio, come l'"Uno" assoluto ecceda l'unità librantesi tra i membri posti in connessione mediante il *Durch* del concetto. Tuttavia, strettamente intrecciata a questa abbiamo scoperto una modalità ulteriore di eccedenza, riguardante il *fatto dell'apparire*. Quest'ultimo appare 'spiegabile' e comprensibile rispetto alle condizioni di possibilità che ne presiedono la genesi, ma risulta *indeducibile* dal concetto per quanto attiene il suo *reale* scaturire.

Questa struttura determina tutto il procedere della WL. Infatti, le sue dimostrazioni sono valide solamente *posta la condizione che l'assoluto effettivamente appaia*, ma tale *fatto-che* non è a sua volta

deducibile da concetti, bensì suscettibile soltanto di essere compenetrato con un atto di libera visione da parte dell'io.

Dunque, è solo la *Einsicht* di questo fatto concettualmente inderivabile che fornisce alle dimostrazioni della WL il carattere di dimostrazioni trascendentali, poiché soltanto sulla base della *Einsicht* in questione il procedimento della derivazione logico-analitica di nuovi membri da premesse date coincide con l'esplicazione del fenomeno e dell'io che ne è lo schema.

Per il *Trieb* vale la stessa cosa. Anch'esso riceve la sua evidenza solo *mediatamente*, attraverso un *fatto* che la WL non costruisce concettualmente, di cui piuttosto deduce la radicale e assoluta indeducibilità. Anche da questo lato, essa opera per *sottrazioni* successive e sistematicamente conseguenti. Il processo teoretico di messa in evidenza delle condizioni di possibilità equivale al processo con cui queste ultime, una volta *poste* in modo teoreticamente riflesso, vengono in pari tempo *sottratte* al *fatto* che esse consentono di scorgere nella sua possibilità, ma non di dedurre positivamente come risultato della dimostrazione.

Il fatto qui in questione, lo sappiamo, è *che* l'assoluto appare. Ma nel suo procedere, la WL dimostra che nell'apparire è necessariamente incluso l'io, cosicché *scoprire le condizioni di possibilità dell'apparire vuol dire in pari tempo scoprire le condizioni della genesi dell'io*. Anzi, solo in quanto l'io è compreso nel più ampio movimento con cui l'assoluto si reca all'apparire, è propriamente possibile spiegarlo nella sua possibilità (così come, viceversa, solo in quanto di esso s'indaghi la genesi trascendentale è possibile presentarlo nella sua struttura costitutiva).

D'altra parte, proprio in quanto si tratta di esplicitare l'apparire dell'assoluto come *fatto* a sua volta non esplicabile teoricamente, non riconducibile alla necessità della sua deduzione sistematica; poiché d'altra parte l'*intuizione* si rivela alla WL come l'*immediata* realizzazione della *facoltà* del vedere; poiché infine l'*io* viene scoperto come il principio *reale* della sua sintesi, *il fatto ricercato viene a coincidere con l'io*. Quest'ultimo viene perciò *dedotto* come l'*indeducibile fatto-che* l'assoluto appare.

Nelle conferenze di Königsberg, Fichte esprime con chiarezza sia il rapporto della *deduzione* trascendentale con l'*indeducibilità* del *fatto*, sia l'identificazione del *fatto* di cui si tratta *con l'io*. Egli

scrive infatti: "noi non deduciamo assolutamente il fatto nel suo essere vivente, bensì soltanto secondo la legge conformemente alla quale esso si realizza (...) noi, ben lungi dall'esserci liberati del fatto, piuttosto in questa deduzione dovremmo essere esso stesso, solo in una forma (*Gestalt*) particolare" (31v).

Con l'ultima asserzione, Fichte si riferisce all'io che ciascuno di noi è in se stesso; ma non solo. In quanto esercita la WL, in quanto è impegnato nella derivazione trascendentale, l'io di ciascuno si esprime in una *figura* particolare e determinata, cioè nella *Darstellung* liberamente prodotta della WL.

Il rapporto che la dimostrazione instaura col *fatto* qui in questione viene descritto nei termini seguenti: "si lascia dimostrare a priori e in base a concetti (...) che questa dimostrazione può essere fornita solo fattualmente" (31v), ovvero che la dimostrazione è propriamente tale soltanto in quanto si sostenga a una visione liberamente proiettata dall'io, e di cui l'io si scorga come l'indeducibile scaturigine. Così si lascia comprendere la precisazione seguente, secondo la quale il *fatto* di cui si tratta è il "nostro essere immediato e fattuale" (ib.): *ovvero appunto l'io come coscienza a - b, ed "unità sintetica dell'intuizione"*, con la *quintuplicità* ad esso strutturalmente collegata non soltanto alla stregua del nesso tra pensiero (porre-di-fondamenti) ed intuizione (visione come schematizzazione inconscia e proiezione obiettivante), ma anche come libera capacità di produrre visioni e realizzazioni di sé nei mondi della natura, della legalità, della moralità, della religione, e infine della filosofia. In termini che suonano di conclusiva esplicitatezza, Fichte può quindi lapidariamente scrivere: "*L'io non è dedotto, bensì è un fatto immediato e assoluto*" (32r, corsivo mio, G.R.).

Mediante la WL, noi comprendiamo concettualmente, sulla base del "principio di ragione", le condizioni a priori in base alle quali soltanto è possibile l'apparire. Ma comprendendo quest'ultimo nella sua possibilità, comprendiamo anche che la derivazione genetica non può *produrre* a sua volta il *fatto* che la vita appare. In tal senso, la genesi dell'io sotto il profilo delle condizioni di possibilità è, in pari tempo, la dimostrazione della sua indeducibilità quanto al suo esistere *reale* come principio dell'appercezione. In tal

modo, con la WL noi comprendiamo concettualmente l'incomprensibilità dell'apparire, l'indeducibilità del fenomeno (e cioè dell'io) dal concetto e mediante il concetto.

D'altra parte, poiché nell'io è la stessa intuizione che si raccoglie nell'"unità sintetica" della sua quintuplicità, una volta dedotte le condizioni della possibilità trascendentale dell'io, la WL mostra di avere svolto il suo compito, che era quello di derivare la molteplicità dall'assoluta unità, mostrando come costitutivo dell'intuizione il fatto del suo provenire dal Principio all'infinito.

Perciò, quando Fichte sostiene che il *Trieb* è dimostrabile solo mediatamente attraverso un *fatto* che a sua volta è ineducibile, egli intende sostenere che il *Trieb* riceve la sua evidenza *dalla certezza che l'io ha di esso come impulso ad agire in senso causale sul mondo esterno*. A sua volta, ciò ha luogo mediante la determinazione reciproca tra impulso a vedere e impulso ad agire, ambito teoretico e ambito pratico.

3.7. Scambio e Principio

Una volta pervenuta alla disgiunzione a – b, la WL ha completato la deduzione genetica delle condizioni dell'*Erscheinung*. Spiegando la disgiunzione come risultato della "visibilità", essa la dimostra come *fatto* al di là del quale non è più possibile discendere.

Tuttavia, essa non si può arrestare alla derivazione della disgiunzione. Al contrario, perché la certezza categorica che contraddistingue il presupposto si trovi confermata dall'esito della genesi, che nella disgiunzione evidenzia le condizioni fattuali dell'apparire, è necessario che l'apparire rechi in sé *la possibilità di vedersi alla luce dell'implicazione che lo vincola al Principio = A.*, o altrimenti detto: che esso possa *riflettersi non soltanto come autoscienza, ma come riflessione sulla propria riflessione, ovvero in veste di Dottrina della scienza*. Solo così la vita perviene infatti a vedere compiutamente se stessa, solo così l'autoscienza si congiunge nuovamente col Principio da cui scaturisce; solo così, infine, la WL giunge all'autoriflessione delle proprie procedure costruttive, e si ripristina anch'essa in unità col Principio da cui procedeva per derivare geneticamente la coscienza.

Di qui proviene la necessità di non arrestarsi alla disgiunzione, ma di risalire da quest'ultima all'unità del Principio. Poiché derivando a. e b. come condizioni *fattuali* dell'apparire di A., essa deriva la *coscienza* come condizione *fattuale* di quest'ultimo, per la WL si tratta di presentare il movimento attraverso cui la *coscienza* si ricongiunge, all'interno dell'esposizione, col Principio che ne sta alla base. Ora, per soddisfare questa imprescindibile esigenza di completezza sistematica, Fichte fa nuovamente ricorso alla distinzione e allo "scambio" di ambito teoretico e ambito pratico.

Come abbiamo visto, l'oggetto è frutto della struttura proiettiva del vedere. Quest'ultimo, per vedere, deve necessariamente sdoppiarsi in soggetto vedente e oggetto visto, dislocare su di *un lato* della disgiunzione (quello dell'*io*) l'attività del vedere, alla quale deve a sua volta corrispondere l'*oggetto*, che essa vede (se non vedesse *niente*, non potrebbe porsi come *vedere*): "Ogni vedere reale proietta, guarda-a (*schaut hin*)" (5r).

L'ipotesi era che la vita veda *se stessa*. Ma che cosa significa vedersi? "Si vede significa appunto: guarda-a un io" (ib.), e cioè: il "si" nel quale la vita vede se stessa non può essere altro che un soggetto capace di visione, altrimenti la vita, nel momento in cui vede *sé*, vedrebbe se stessa come *cieca* nei confronti di se stessa, o in altri termini: la vita che *vede* vedrebbe se stessa come qualcosa che *non vede*, il suo *in quanto* contraddirebbe ciò di cui è l'in quanto. La vita (in quanto vede) non vedrebbe *sé* come *vedente*; ma non vedendo *sé* come vedente, non si vedrebbe *tout court*, e l'ipotesi di partenza verrebbe immediatamente contraddetta e resa impossibile. Essa, per vedersi, deve dunque vedersi come *io*, come soggetto in grado di vedere. L'io costituisce il polo in cui la vita si proietta in quanto vita che *vede*.

D'altro lato, dal momento in cui la vita, per vedersi, si deve vedere in quanto io, essa non può non vedersi mentre vede. Ma nel vedersi come ciò che vede, essa si sdoppia ulteriormente come *io* che vede e come *oggetto* visto. È un movimento che abbiamo già sopra ricostruito, e che Fichte riassume con le parole seguenti: "si vede in quanto vedere significa: s'intuisce in quanto guarda-a (*hinsehend*) un *oggetto*, un essere!" (ib.).

L'io e l'essere emergono così alla stregua di condizioni in base alle quali la vita vede se stessa, condizioni di realizzazione

e di conferma per l'ipotesi da cui la WL procede, ed in base alle quali la vita si rende visibile a se stessa.

Ora, poiché l'io è stato determinato come ciò che vede, esso è il polo della disgiunzione in cui "vita e *vedere* sono fusi assieme" (ib.), ovvero è il medio, il *Durch* attraverso cui la vita fa irruzione nell'apparire.

Sulla base della sua posizione trascendentale rispetto al fenomeno della vita, Fichte determina la vicenda dell'io come contrassegnata dallo scambio di attività teoretica e attività pratica: "Che cosa gli succede? In quanto si scorge fin nella sua radice come vedere puro, in quanto lo ha separato, allora nel vedere gli si dilegua la vita" (ib.).

Così la WL 1807 designa il *primo* movimento dell'io, che sorge dalla *separazione* del vedere dalla vita, ovvero dall'autonomizzazione dell'attività *teoretica* da quella pratica. L'io *scinde* se stesso come *vedente* da *ciò di cui* esso è il vedere. Esso è innanzitutto e in primo luogo vedere *della vita*. Tuttavia, in quanto l'io assolutizza se stesso come vedente, esso proietta *fuori di sé* la vita come *ciò che*, nella visione, è visto. La vita diventa, per l'io che vede, semplicemente *oggetto* di visione: per istituirsi come *vedente*, l'io proietta ciò che nella visione è visto al di fuori di sé. Ma poiché ciò che viene visto è la vita, ad essere separata e proiettata al di fuori dell'io è la vita stessa, la quale, in quanto è compresa come polo *opposto* alla visione (come *opposta* all'io che vede, e che si afferma come *vedente*), è necessariamente vita reificata, vita ridotta a molteplicità di *enti* obiettivati e per principio sempre obiettivabili per e di fronte alla visione del soggetto.

E tuttavia, se l'io restasse nell'atteggiamento obiettivante proprio dell'attività teoretica (là dove questo termine qui indicherà una prestazione conoscitiva in senso *epistemico*, orientata cioè all'entificazione e alla ripartizione tecnico-scientifica della totalità dell'essente, come molteplicità di enti suscettibili di essere valorizzati sotto il profilo della loro produttività conoscitiva, e conseguentemente della loro manipolazione strumentale da parte della soggettività "vedente"), esso finirebbe col renderla impossibile, poiché contraddirebbe ciò da cui essa proviene, ovvero se stesso come unità di vita e vedere. In realtà, essa non sarebbe neppure mai potuta sorgere, poiché la sua scaturigine (cioè l'io) non è a sua volta

pensabile fuori dell'unità che lo stringe alla vita, e che lo istituisce a sua volta come *unità* di vita e vedere.

Perciò, all'io che assolutizza sé come vedente "si dilegua la vita" (ib.): in quel vedere reso indipendente ed autonomizzato, essa gli è venuta meno poiché l'io non la contiene più in se stesso, bensì l'ha proiettata in forma obiettivata al di fuori di sé. Tuttavia, poiché l'io è unità di vita e vedere, il dileguarsi della vita provoca necessariamente un movimento, opposto al precedente, di reintegrazione della vita. E poiché si tratta di un movimento che si contrappone a un'esclusione, anch'esso si produce in forma unilaterale, come esclusione di ciò che prima fungeva da escludente nei suoi confronti. La reintegrazione della vita coincide così con l'esclusione del vedere: l'io, osserva Fichte, "deve vivere, e cerca di nuovo la vita, ma allora gli si dilegua la *chiarezza*" (ib.).

Ora, si tratta di pensare l'unità di vita e vedere costitutiva dell'io in modo tale che essa si produca e si mantenga *attraverso* l'opposizione tra ambito teoretico della *visione*, ed ambito pratico dell'*azione*. A tale scopo, Fichte impiega la nozione di "scambio" (ib.). Quello di *scambio* emerge dunque come un concetto assolutamente decisivo, poiché caratterizza *la modalità con cui nella WL si attua la ricongiunzione della disgiunzione col Principio*, e al tempo stesso contraddistingue la ripristinazione dell'unità propria della filosofia trascendentale rispetto alla 'conciliazione speculativa' perseguita dall'idealismo hegeliano.

Se l'io è unità di vita e vedere, necessariamente nel *vedere* che fa dileguare la vita esso si volge alla ricerca di quest'ultima, di cui non può mancare; all'opposto, poiché l'unità con la vita si realizza ai danni del vedere, ecco che nel *vivere* l'io nuovamente torna a ricercare la "chiarezza". Tuttavia, poiché i rapporti tra vita e vedere vengono istituiti sulla base di un'unità che *mantiene* l'opposizione (che cioè non mira né ad annullare, né a 'superare' quest'ultima), l'unità (cioè l'io medesimo) si attua proprio nel *permanere della tensione* tra i due poli. Poiché l'unità si produce e si mantiene all'interno dell'opposizione, essa riceve la figura dello *scambio*; poiché quest'ultimo, nel realizzare l'unità, ripristina in pari tempo l'esclusione e l'opposizione, esso non potrà mai avere *fine*, sarà cioè infinito. *L'infinità cui la vita perviene nell'apparire è dunque*

“mediata”, ma solo nel senso che accede al fenomeno “attraverso” l’infinità con la quale nell’io si produce lo scambio di attività teoretica e attività pratica. La struttura della coscienza viene trascendentalmente spiegata in base all’apparire della vita, ovvero a partire dall’ipotesi “che la vita veda se stessa”; viceversa, il proseguire dello scambio “all’infinito” (5r, punto 7.) emerge come il *Durch* che la vita produce a se stessa per rendersi visibile a se stessa “all’infinito”, e cioè ancora: per potere sempre di nuovo recarsi all’apparire.

La specificità della ricongiunzione col Principio conseguita attraverso la WL non permette dunque d’intendere come *coincidenti* l’autoriflessione costitutiva della coscienza *reale*, e l’autoriflessione cui perviene la WL come *costruzione* epistemologica; o in altri termini: la WL si *chiude*, nel senso che ripristina il Principio = A. da cui partiva, solo nel senso che tale ripristinazione dell’unità con A. *coincide* con la consapevolezza della *differenza* che si apre tra lo A. e la *coscienza*, attraverso la quale esso *appare*.

Alla *chiusura* che contraddistingue la costruzione epistemologica corrisponde quindi la strutturale *apertura* che caratterizza l’implicazione A.-x. Potremmo dire che, proprio nella misura in cui l’esposizione si chiude in quanto ripristina (confermandola) l’ipotesi di partenza, secondo la quale l’assoluto vede se stesso (= appare = A.-x.), essa conferma la sfasatura, l’impossibilità della compiuta *adeguazione* del fenomeno rispetto a ciò che in esso si fenomenizza (lo A. della vita come Principio), o ancora una volta: ciò che viene confermata è la *sproporzione*, interna al fenomeno, tra l’apparizione e ciò che in essa appare, rapporto che si esprime necessariamente in termini di *eccedenza* dell’immanenza sull’immanenza; di *eccedenza*, nel fenomeno, del fenomeno stesso in rapporto a sé (infinità dell’*Erscheinung* come risultato del suo duplice, inscindibile significato: positiva apparizione, da un lato; mera parvenza, dall’altro)¹⁰.

10. Per un brano particolarmente significativo, cfr. WL 1807, 28r: “Die W.L. aber weiß, daß Gott durchaus nicht Grund eines Seyns außer ihm werden könne, sondern sie läßt alles wahrhafte Seyn ewig in ihm verborgen. Wohl aber liegt in ihm ein Trieb, der ewig nur Trieb bleibt, der aber in seiner Erscheinung ein etwas liefert, das ewig fort geschaffen wird, u. ewig fort sich vernichtet u. in welchem es niemals zu einem wahren Seyn kommt, sondern das nur ein<en> Augenblick den Schein des Seyns von sich zu geben vermag, bis der nächste neue Hauch der Liebe es vernichtet. Anders muß man es nun ja nicht haben wollen; außerdem bleibt man im Scheine, u. Schemen stehen”.

Poiché la vita *erscheint* nell’io e attraverso l’io, l’infinità del fenomeno non può non esprimersi come infinità *dell’io*. In effetti, è proprio nel mantenimento dell’infinità come tensione autorealizzativa illimitata, che Fichte scorge la ricongiunzione della disgiunzione col Principio, cioè il modo in cui l’io, attraverso l’infinità dello “scambio con se stesso”, ripristina l’unità dell’apparire con la vita (intesa come l’assoluto = A.).

Dunque l’io, “dallo scambio con se stesso, in quanto sempre di continuo si fa a sé *visibile*, e cioè io, viene sospinto nell’infinità” (ib.). L’io rende la vita visibile a se stessa nel movimento attraverso cui cerca di rendersi visibile a se stesso. *Ma non v’è mai completa coincidenza tra il sapere cui l’io perviene in rapporto a sé, e l’essere dall’io compreso nel sapere*: non si raggiunge mai la piena adeguazione tra il movimento con cui l’io si reca a trasparenza, ed il raggiungimento di un sapere in cui verrebbe a esaurimento l’assoluto stesso: perciò lo “scambio” dura all’infinito, perciò attraverso l’io la vita stessa appare all’infinito.

Se l’io, nel suo sapere, si conducesse a piena trasparenza, allora la vita stessa sarebbe, in quel sapere, portata a insuperabile chiarezza, e il movimento con cui l’io comprende se stesso coinciderebbe col movimento attraverso cui l’*assoluto stesso* verrebbe a compiuta chiarezza su se stesso. Ma in questo modo, l’assoluto sarebbe davvero = io, il sapere dell’io sarebbe come sapere assoluto = assoluto *tout court*. Avremmo insomma l’assolutizzazione del sapere, con il riassorbimento del Principio nel Concetto: si ripristinerebbe così l’equazione che in Hegel chiudeva già la filosofia dello spirito jenes del 1805/06, secondo la quale: “Nella filosofia è l’io in quanto tale che è sapere dello spirito assoluto, nel concetto in se stesso, come *questo*, è l’universale (...) *qui* l’io *conosce* l’assoluto (...) non è niente di altro”¹¹.

Al contrario, la tensione A.-x. che determinava la fenomenicità del fenomeno si concretizza ora, in rapporto all’io, come tensione all’autotrasparenza, che pure viene raggiunta soltanto come sapere della sua *impossibilità*. Ogniqualevolta l’io *vede* se stesso, esso necessariamente torna a ricercare la *vita*, che limitandosi a conoscere

11. G.W.F. Hegel, *J.S.III*, GW, Bd. 8, p. 286; tr. it. Cantillo 1984, p. 174.

gli sfugge. Ma tornando ad *agire*, l'io stesso produce nuova *intrasparenza*, è così chiamato a riaccendere la ricerca dell'autocomprensione, a ripristinare la *visibilità* di sé in rapporto a sé: e questo movimento, questo *scambio* sono interminabili.

La loro *infinità* è ciò attraverso cui la vita irrompe all'apparire come per principio inesauribile, saputa come ciò che di necessità deve restare *inconcettualizzabile*, comprensibile dunque sempre soltanto come ciò che, rendendo *possibile* il nostro sapere, è in pari tempo anche irriducibile alla *visione* da parte di esso. La WL emerge così come *sapere assoluto*, proprio in quanto sapere (da questo lato insuperabile) dell'*assoluta* incolmabilità dello scarto tra la vita e il suo apparire, tra lo A. del Principio e il fenomeno nel quale ed attraverso il quale esso *esistiert*. È perciò che l'io è "sempre di continuo (...) sospinto (*getrieben*) nell'infinità" (*loc. cit.*).

D'altra parte, questo significa che l'io è sempre in pari tempo *di là da venire* "in quanto" io. Se l'io può vedere soltanto in quanto nel vedere esso è riflesso in sé come vedente (ovvero *sa di sé* come di ciò che vede), dal momento in cui la *chiarezza* non sia da lui posseduta una volta per tutte, ma sempre in via di divenire in unità col movimento della sua ricerca, Fichte può parlare a buon diritto di un "io" che, "osservato in questa forma dell'infinità, (...) non è ancora io, bensì lo diviene soltanto nel suo cogliersi con lo sguardo (*Sicherblicken*), al di là (...)" (5r).

L'io è io solo poiché si pone e si coglie *come* io, solo poiché *vede se stesso come* io che vede. Ora, la WL intende la comprensione che l'io ha di sé come visione della necessaria (cioè inevitabile ed intoglibile) *intrasparenza*, che l'io non può non conservare nei confronti di se stesso. L'infinità dello scambio, da cui l'*intrasparenza* sempre di nuovo scaturisce, è ciò che sprona l'io a ricercare la *chiarezza* su di sé. Ma poiché quest'ultima costituisce l'io come coscienza di sé, l'io che ne risulti privo è io ancora preso nella *ricerca* di se stesso, io ancora in via di *divenire* io: o nelle parole di Fichte, io in procinto di diventare se stesso, e di cogliersi come se stesso, "al di là".

Questo "al di là" è *interno* all'io, ma è in pari tempo ciò che spinge l'io all'oltrepassamento del suo stato presente, a ricercare e attuare nuove *proiezioni* di sé, nelle quali poter riconoscere sé. La necessità che l'io si ponga come io *pratico* è dunque interna alla

struttura stessa del vedere come proiezione. Senza azione, nessuna proiezione, ma senza proiezione, ovvero obiettivazione di sé, nessun vedere.

D'altra parte, proprio perché il vedere stesso è internamente proiettivo, già esso *presuppone* l'avvenuta proiezione nel fenomeno dell'io che vede. Come detto, per spiegare questo movimento, Fichte introduce in WL 1807 il concetto di *Trieb*¹².

La determinazione reciproca di attività teoretica e attività pratica consente dunque di comprendere perché al movimento del *Sicherblicken* il testo affianchi immediatamente il movimento della *Sichgestaltung*, o ancora perché in realtà non si tratti, per Fichte, di *due* movimenti, ma delle scansioni o dei momenti di un *unico* movimento: quello dello *scambio con se stesso* da cui l'io viene "sospinto nell'infinità".

Fichte conserva anche in WL 1807 il *primato* della ragion pratica sulla ragione teoretica. Da un lato, abbiamo visto come l'io sia "condizione e prodotto" della *visibilità*. Quest'ultima si produce non come statica visione, obiettivata e ipostatizzata una volta per tutte, ma come tensione e dinamismo ricercante, che Fichte chiama movimento del *Sicherblicken* "al di là". Ora, interno alla ricerca costitutiva del *Sicherblicken* abbiamo visto attivo l'elemento *pratico* (connesso al concetto di *Trieb*) della proiezione che l'io fa di sé nel fenomeno e come fenomeno. La *praticità* della proiezione fa sì che Fichte possa porre in relazione reciproca tensione ricercante propria del *Sicherblicken*, e spinta autorealizzativa alla formazione di sé nel fenomeno e attraverso il fenomeno (indissolubilità e intreccio reciproco di *Sicherblicken* e *Sichgestaltung*, infinità dello "scambio con se stesso" come scambio tra attività teoretico-conoscitiva e attività pratico-formativa).

Tuttavia, non sarebbe possibile attivare il movimento del *Sicherblicken*, se all'interno di questo l'io non fosse sospinto a ricercare l'unità con la vita, che nell'assolutizzazione del vedere gli verrebbe meno. La struttura del vedere è infatti proiettiva; ma proprio perché tale, essa si arresterebbe alla disgiunzione a – b, ed alla

12. Quest'ultimo è del resto già implicato nel termine fichtiano che noi abbiamo reso con "sospinto", cioè *getrieben* (cfr. 5r, punto 7.). Sul *Trieb* in Fichte, cfr. Jacobs 1967, Soller 1984, Fabbri-Bertoletti 1990, pp. 80-94, e infine De Pascale 1994.

fissazione dei poli in separatezza e opposizione reciproca, se l'io non scorgesse nell'*oggetto* che gli pone di fronte la visione (attività teoretica) un impedimento e un ostacolo alla visione di sé. Esso deve attivare, sulla base della proiezione obiettivante propria del vedere, un movimento di *autoformazione*, ovvero di *autoposizione* nel fenomeno obiettivo (istituito attraverso la visione teoretica). Dal movimento del *Sicherblicken* scaturisce così sempre di nuovo il movimento della *Sichgestaltung*.

Quest'ultima, d'altra parte, non potrebbe avvenire senza l'esperienza dell'opacità e dell'intrasparenza, che l'io prova in rapporto a se stesso quando si scontra con l'obietività. *Da ciò Fichte conclude che quest'ultima s'istituisce non soltanto in vista della "Sichgestaltung", ma che la "Sichgestaltung" è ciò che viene originariamente presupposto dal e nel vedere.* Nel suo porre sé (proiettando) fuori di sé, il vedere scopre l'elemento pratico interno a ogni conoscere; in quanto frutto di proiezione, l'oggetto mostra la sua subordinazione nei confronti del soggetto, che lo proietta al di fuori di sé per potersi "formare" e tornare a conoscersi come "scambio" di sé con sé.

Così, Fichte può identificare l'"eterno rendere visibile la vita originaria", che si attua nell'io e attraverso l'io, con l'"agire pratico, nel quale Dio appare (*praktisches Handeln, in welchem Gott erscheint*)" (5r).

L'espressione del fenomeno nella sua massima pienezza è data dall'agire, e nell'agire si ripristina l'unità di attività teoretica e attività pratica, poiché agendo l'io non soltanto si "forma", bensì formandosi torna in pari tempo a riconoscersi; mentre viceversa, riconoscendosi, per la struttura proiettiva del vedere torna a opacizzarsi nella conoscenza che ha di sé, e quindi viene risospinto alla ricerca e all'autoformazione, che ripristina lo scambio con se stesso, e lo fa procedere all'infinito.

Ma allora, il mondo appare come mezzo della *Sichgestaltung* non perché costituisca un complesso di oggetti tecnicamente manipolabili e trasformabili, ma perché viceversa non è comprensibile in prospettiva trascendentale se non all'interno dell'implicazione che vincola il Principio al suo apparire. In quanto il mondo è membro

necessario della relazione che istituisce il fenomeno, Fichte lo determina come "mezzo per l'autoformazione dell'agire" pratico dell'io (ib.).

Il mondo è trascendentalmente "posto" sulla base dell'implicazione A.-x., ed è genetizzabile soltanto alla luce dello scambio che l'io conduce con se stesso. Per la dinamica interna dello scambio, nessun agire sarebbe possibile senza proiezione di oggetti da parte del vedere; ma d'altra parte, nessun vedere sarebbe possibile senza tensione autorealizzativa e autoformativa dell'io nel mondo, o ancora: nessuna proiezione avrebbe luogo nel vedere, se nell'io non agisse un divino "impulso" a "rappresentarsi al di fuori di sé" (27v); così come soltanto la proiezione che avviene nel vedere consente all'io di percepire nell'oggetto un'opacità ed un ostacolo alla conoscenza di sé (funzione cruciale del *sentimento* in quanto "prima forma della riflessione" dall'oggetto, percepito come resistente, in sé).

Nel pratico sta la radice del teoretico, poiché soltanto il primo (come *Trieb* e *Streben*) fa scattare la proiezione obiettivante del vedere. Ma viceversa, senza proiezione di schemi da parte del vedere, nessuna possibilità per l'io di "sentire" se stesso e di riflettersi in sé per la "pressione" esercitata dall'oggetto; nessuna possibilità di riattivare il *Trieb* all'autoformazione, nessuna consapevolezza dello *Streben*; e dunque nessun possibile agire come conoscenza di sé attraverso la formazione di sé.

Così, venendo trascendentalmente compreso all'interno dello scambio dell'io con se stesso, e geneticamente derivato come condizione necessaria per l'agire, il mondo non rappresenta più solo la molteplicità degli enti resi "oggetto", bensì svela se stesso come polo coordinato e indispensabile allo scaturire del fenomeno.

Agendo, l'io promuove il movimento del suo *Sicherblicken*; ma *agire* non vorrà dire allora semplicemente operare in vista del dominio tecnico sul mondo; bensì all'opposto formare se stessi a partire dall'*Einsicht* nel Principio, ovvero intendere la propria vita come ciò che reca l'assoluto all'apparire, e perciò resta necessariamente compresa nell'implicazione A.-x. Solo se si mantiene interno a tale connessione, l'agire si realizza in veste di fenomeno dell'*esse in mero actu*; mentre strappandosi dal legame con l'unità, finirebbe soltanto col rendersi impossibile.

Ma se questo è vero, allora la *praticità* dell'azione appare inseparabile dalla *consapevolezza* che ne fa trasparire il nucleo *teoretico*. E proprio questo nocciolo teoretico dell'azione abbiamo scoperto nella nozione fichtiana di *Weißheit*. Così come in quest'ultima la teoresi si affermava di contro alla sua riduzione in termini di 'teoria', ovvero di attività conoscitiva in senso epistemico e obbiettivante, allo stesso modo l'azione si svincola da ogni comprensione che la volesse intendere nei termini di puro e semplice 'prassismo' od attivismo, bensì ricongiunge, all'altezza dell'etica, i due tronconi separati del conoscere e dell'operare.

In tal senso, *Handeln* e *Weißheit* emergono come i due poli, inscindibilmente teorico-pratici, in cui la scissione di teoria e pratica viene scavalcata, ed a ciascuna delle due nozioni contrapposte è tolto il carattere unilaterale, che esse ricevono finché si trovano in reciproca opposizione, venendo così trasformate in qualcosa di profondamente diverso. Come *Weißheit*, il sapere si attua in unità con l'agire, mentre lo *Handeln* è tale soltanto nella misura in cui vi si riflette, sul piano concreto dell'apparire, la consapevolezza dell'implicazione A.-x.

Ma in tal modo la *Weißheit*, eccedendo la divaricazione tra agire ("vivere") e conoscere ("vedere"), emerge non soltanto come il nucleo *teoretico* dell'agire, ma come ciò che ne istituisce lo stesso carattere *etico-pratico*, poiché riconduce e mantiene il soggetto nell'unità e nell'implicazione col Principio. Essa è ciò che rende azione l'azione, poiché la trasforma da operare tecnico, svincolato dall'implicazione A.-x., a momento strutturale del recarsi all'apparire della vita.

3.8. La struttura epistemologica della WL

Abbiamo visto come la WL di Königsberg appaia dominata dalla centralità della nozione di fenomeno (*Erscheinung*), e dal rapporto d'implicazione trascendentale che vincola quest'ultimo all'assoluto. La ricerca sulle condizioni che rendono possibile una tale implicazione vengono così a coincidere con la derivazione genetica delle condizioni che rendono possibile la coscienza, intesa come luogo della disgiunzione tra soggetto e oggetto, ma proprio perciò come lo "schema" attraverso cui la vita emerge all'apparire.

È perciò che in questo corso di WL Fichte può riprendere, entro un assetto di pensiero pur profondamente mutato, la distinzione tra una parte "teoretica" e una parte "pratica", che aveva contraddistinto la *Grundlage* del 1794/95, e che era stata successivamente abbandonata.

Nella *WL nova methodo*, egli si era espresso criticamente in rapporto a tale distinzione, poiché essa rischiava di occultare l'unità fondamentale della coscienza sotto la veste duplice assunta dall'esposizione. La costruzione sistematica sembrava subordinare l'unità della coscienza alla distinzione e alla presentazione separata di attività teoretica e attività pratica.

Gli studi che abbiamo menzionato nel corso del lavoro hanno mostrato come ciò abbia influito anche sulla ricezione della WL da parte di Schelling (complice anche il ritardo con cui la parte concernente i "principi della scienza pratica" venne alla luce rispetto al resto dell'opera), abbia fatto sentire i suoi effetti fin nella *Differenzschrift* hegeliana, e abbia concorso a determinare l'interpretazione del pensiero fichtiano in buona parte della successiva tradizione storiografica.

Fichte si avvede (soprattutto in base alla direzione e agli sviluppi che andava assumendo il confronto con Schelling) che l'esposizione imperniata sulla separazione di parte teoretica e parte pratica non rendeva giustizia al contenuto della sua dottrina, e procede quindi ad un nuovo modello di esposizione (di qui la locuzione di *nova methodo* che accompagna la WL nell'ultima fase jenese).

Tuttavia, già nella *Grundlage* la necessità di questa separazione appariva legata ad un aspetto della costruzione ancora più fondamentale, cioè al suo procedere a partire da *Grundsätze*. Sono questi ultimi, infatti, che orientano l'esposizione alla ricerca di modalità per la produzione di "sintesi" tra io e non-io, e che attraverso il terzo principio la organizzano secondo la determinazione duplice ed inversa del rapporto.

Di conseguenza, Fichte nella *nova methodo* non si limiterà ad abbandonare la costruzione della coscienza in base alla separazione dei due ambiti in questione, ma abbandonerà anche ciò da cui tale separazione era necessariamente provocata: ovvero i tre principi primi della *Grundlage*.

Tuttavia, come abbiamo osservato in precedenza, sia nel *Versuch*, sia nella *nova methodo* l'orizzonte della costruzione resta saldamente quello della soggettività. Qui, l'unità dell'opposizione tra io e non-io viene concepita da Fichte come "egoità" (*Ichheit*), termine col quale il nostro filosofo intende sottolineare che il Principio della WL non è né è mai stato l'io inteso alla stregua di coscienza singola e finita (cioè compreso nell'opposizione a oggetti), bensì appunto è rappresentato dall'*egoità* come *unità* di soggetto e oggetto.

La fase che si apre in seguito alla disputa sull'ateismo, ed al trasferimento da Jena a Berlino, comporta un'ulteriore e più netta dislocazione. Nel 1801, infatti, punto di partenza della costruzione diventa la distinzione tra sapere assoluto e assoluto, dove quest'ultimo è inteso non più alla stregua di *lo assoluto*, e nemmeno semplicemente come *egoità*, bensì piuttosto come il Principio, ulteriore rispetto all'unità librantesi tra soggetto e oggetto, da cui questo stesso librarsi trae origine. Fichte scrive, al paragrafo 5: "attraverso il semplice concetto del sapere assoluto, è chiaro che questo non è l'*assoluto*. Ogni seconda parola che si aggiunga all'espressione: l'assoluto, toglie l'assolutezza assolutamente come tale, e la fa sussistere soltanto ancora nel riguardo e nella relazione indicate dalla parola aggiunta. L'assoluto non è né un sapere, né un essere, né identità, né indifferenza di entrambi (evidente riferimento alla filosofia di Schelling, *G.R.*), bensì è assolutamente solo e semplicemente l'assoluto. Poiché però noi, nella dottrina della scienza, (...) non perveniamo mai più in là del sapere, la WL non può partire dall'assoluto, bensì deve partire dal sapere assoluto"¹³.

Su questa base, quale diritto ha la dottrina della scienza di continuare a impiegare il termine di "assoluto"? Fichte risponde con un'indicazione che non soltanto ci aiuta a comprendere il punto di vista che contraddistingue WL 1801/02, ma può anche costituire lo sfondo sul quale far risaltare gli sviluppi successivi. In forma ipotetica, ma che verrà confermata nel seguito della ricerca, Fichte suggerisce infatti che la direzione da battere consiste "Forse nel fatto che l'assoluto subentra nella nostra coscienza appunto soltanto nel

13. WL 1801/02 cit., p. 143 s. Su questo paragrafo, cfr. il commento di Philonenko 1987, vol II, p. 26 ss.

collegamento in cui viene presentato, in quanto *forma* del sapere, ma assolutamente non in modo puro in sé e per sé"¹⁴.

Ora, il fatto di considerare l'assoluto come *forma* del sapere consente di procedere alla costruzione della WL in base all'analisi delle determinazioni *formali* contenute nel concetto "puro" del sapere, prescindendo dal nesso che vincola il sapere assoluto all'assoluto *tout court*. Il sapere assoluto evidenzia, nella sua stessa determinazione *in quanto* assoluto, il nesso che lo vincola strutturalmente all'assoluto; *ma la costruzione della dottrina non avviene in base a questa implicazione*, la connessione sapere assoluto – assoluto non funge da principio costruttivo dell'esposizione.

Lo sviluppo che da qui conduce ai corsi di dottrina della scienza del 1804 trova una testimonianza particolarmente significativa nel *Privatissimum* del 1803. Esso infatti si apre determinando la posizione della riflessione in esso condotta come "intermedia" tra sapere assoluto, inteso come sapere pervenuto geneticamente alla derivazione di sé come sapere, e sapere empirico immediato (punto di vista della coscienza che non riflette su di sé, e non si reca dunque a autocoscienza). Suo scopo sembra perciò semplicemente quello di fornire un'introduzione al punto di vista della WL, nel senso in cui quest'ultima lo definiva nel 1801/02. Tuttavia, nel corso dell'esposizione, Fichte è condotto all'approfondimento del nesso sapere assoluto – assoluto, e nell'ultima ora del *Privatissimum* conclude alla necessità dell'annullamento della "visione" (*Einsicht*) soggettiva della verità nell'autocostituirsi dell'equazione verità = essere "assolutamente da sé, e mediante sé, e in sé"¹⁵, la quale anticipa la definizione dell'assoluto come *esse in mero actu* che troviamo presente in WL 1804² ¹⁶.

Una volta saldamente pervenuta a questa soglia, la dottrina della scienza si articolerà (sempre secondo WL 1804²) in una *Wahrheitslehre* (le prime quindici conferenze del secondo corso del 1804, che culminano nella dottrina della verità nel senso sopra enunciato); e in una *Erscheinungslehre* (che Fichte chiama anche *Phänomenologie*), il cui compito è di *ridiscendere* dalla verità (equazione essere

14. WL 1801/02 cit., p. 144.

15. *Privatissimum* cit., p. 368 (tr. it. cit., p. 133).

16. WL 1804², XV. conferenza, Akad. Aus. II, 8, pp. 228/229.

= vita ecc.) al suo apparire nel fenomeno (*Erscheinung*), là dove quest'ultimo assume il senso ora di positiva apparizione, ora di pura e semplice apparenza.

Rispetto a questo schema, la WL di Königsberg accentua la determinazione della filosofia trascendentale come *Erscheinungslehre*, nel senso che essa non presenta più la distinzione tra quest'ultima e una *Wahrheitslehre*, che da essa sarebbe distinguibile, bensì comprende la seconda nella prima.

Tuttavia, l'unificazione di *Wahrheitslehre* e di *Erscheinungslehre* non solo non comporta la dissoluzione della verità nel fenomeno, l'azzeramento 'nichilistico' dell'assoluto nel suo apparire. Al contrario, ponendo al centro dell'esposizione l'implicazione trascendentale A.-x., essa permette di salvaguardare il fenomeno, conservando in pari tempo l'eccedenza di A. rispetto ad ogni suo apparire come x.

Inoltre, Fichte può valorizzare tale relazione nella sua portata *costruttiva* per l'esposizione sistematica. L'implicazione trascendentale tra assoluto e fenomeno assurge infatti a struttura organizzatrice della *Darstellung*, contemporaneamente evidenziando l'inseparabilità di dottrina dell'assoluto come verità (*Wahrheitslehre*) dalla dottrina dell'assoluto nel suo apparire (*Erscheinungslehre*).

Perciò, WL 1807 può recuperare la distinzione tra momenti teoretico e pratico, con la nozione dello "scambio" tra le rispettive attività, senza ritornare ad un'esposizione sulla base di *Grundsätze* (ormai problematica, viste le trasformazioni della dottrina), e scongiurando in pari tempo un'interpretazione dello "scambio" in senso *dualistico*.

Ricompreso nell'unità della connessione col Principio, lo "scambio" emerge piuttosto come elemento *dinamico* dell'implicazione stessa, e svolge la funzione di ciò *attraverso* cui la vita irrompe nel fenomeno.

Così, nonostante la sua incompiutezza, WL 1807 conduce a un esito decisamente originale lo sviluppo della fichtiana dottrina della scienza in questa *mittlere Phase* (1801/1807). Da un lato, procedendo sulla base dell'implicazione A.-x., essa accoglie le profonde modificazioni che tale impostazione aveva comportato rispetto alle dottrine della scienza jenesi, e che per la prima volta si esprimono,

in tutta la pienezza della configurazione sistematica, nei corsi del 1801 e del 1804.

Dall'altro, *proprio sulla base di questo mutamento globale di prospettiva*, Fichte recupera esplicitamente nel nostro testo scansioni concettuali e problematiche della sua opera più antica quando si tratta di determinare la struttura della coscienza. Poiché però l'io emerge come il fenomeno attraverso cui appare l'assoluto, la distinzione tra parte teoretica e parte pratica si mostra funzionale al rafforzamento dell'unità di vita e apparire, e perciò stesso affrancata da qualunque esito dualistico.

Nello "scambio", la WL scorge il modo in cui la coscienza permane nell'unità con l'assoluto, che attraverso essa giunge ad esistenza. L'introduzione del *Trieb*, e dei concetti ad esso correlati del *Gefühl* e dello *Streben*, mostra come Fichte abbia mantenuto un legame produttivo con la dottrina dell'io esposta nella *Grundlage* del 1794/95, dislocandola in pari tempo entro una prospettiva filosofica ormai globalmente modificata, secondo la quale la stessa modalità dello "scambio" tra momenti teoretici e pratici, che si svolge all'interno della coscienza, costituisce solo *lo schema originario attraverso cui l'assoluto si proietta nel fenomeno*, recandosi all'apparire.

All'interno di questa prospettiva, WL 1807 declina il fichtiano "primato della ragion pratica" in maniera che appare inscindibile dalla determinazione della filosofia come istanza legata alla vita e all'agire pratico della coscienza. Di qui la rilevanza che presenta il tema della *Weißheit*; di qui, anche, la centralità del concetto di *Trieb* in rapporto alla determinazione della vita della coscienza come unità e "scambio" di momenti teoretici (pensiero e intuizione come modalità del sapere/vedere), e di momenti pratici (*Streben* e *Fühlen*). Poiché attraverso la loro 'vivente' connessione WL 1807 scorge l'irrompere della vita nel fenomeno, essa conferma l'ulteriorità della filosofia fichtiana dell'azione rispetto alla concezione kantiana della formalità della legge, e della relazione meramente coattiva della ragione nei confronti della sensibilità.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Fichte (edizioni, sigle, traduzioni)

- Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky u. a., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ss. [= Akad. Aus.].
- J.G. Fichte's sämtliche Werke.* Hrsg. von I.H. Fichte, 8. Bde., Veit & Comp., Berlin 1845/46; *J.G. Fichte's Nachgelassene Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, 3. Bde., Adolph-Marcus, Bonn 1834/35 [= SW I.-XI.].
- Briefwechsel.* Kritische Gesamtausgabe. Gesammelt und hrsg. von H. Schulz. 2 Bände. Haessel, Leipzig 1925.
- FICHTE-SHELLING, *Briefwechsel*, hrsg. von W. Schulz, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968.
- Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794)* [= BWL]; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95)* [= GWL]. Di queste ultime esiste una *Studentenausgabe* come Teilausgabe von Band I,2 der von R. Lauth und H. Jacob hrsg. Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Mit ausführlichen Registern versehen von H.M. Baumgartner und W.G. Jacobs, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969. Tr. it. di A. Tilgher, nuova ed. a cura di F. Costa, *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1987³.
- Wissenschaftslehre nova methodo.* Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99. Hrsg. sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen von E. Fuchs, Meiner, Hamburg 1982 [= *WL nova methodo*]. Della *nova methodo* esiste una tr. it. a cura di A. Cantoni, *Teoria della scienza 1798 "nova methodo"*, Istituto editoriale cisalpino, Milano-Varese 1959.
- Wissenschaftslehre 1805.* Aus dem Nachlaß hrsg. von H. Gliwitzky, mit einem Sachregister von E. J. Ruff und einem Beitrag "Zu Fichtes Tätigkeit in Erlangen" von E. Fuchs, Meiner, Hamburg 1984.

Wissenschaftslehre 1807, in J.G. Fichte, *Nachlaß* della Deutsche Staatsbibliothek di Berlino, sigla: Ms. IV, 6, trascrizione di R. Lauth per l' Akad. Aus., ora in ivi, II, 10, pp. 103-202.

Nebenerkennungen zu I. (1807), in J.G. Fichte, *Nachlaß* della Deutsche Staatsbibliothek di Berlino, sigla: Ms. VI, I Varia 6, trascrizione di R. Lauth per l' Akad. Aus., ora in ivi, II, 10, pp. 219-278.

Altre traduzioni consultate

La seconda dottrina della scienza (1801), a cura di A. Tilgher, Cedam, Padova 1939.

Prima introduzione alla dottrina della scienza, a cura di L. Pareyson, "Rivista di filosofia", 1946, n. 3-4, pp. 175-203 (altri brani da opere fichtiane sono contenuti in Pareyson 1971).

Filosofia della storia e teoria della scienza giovannea, a cura di A. Cantoni, Principato, Milano-Messina 1956.

Testi in L. Pareyson, *G.A. Fichte, Grande Antologia Filosofica*, vol. XVII, Marzorati, Milano 1971, pp. 903-1113.

J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1986.

Seconda introduzione alla dottrina della scienza (1797), Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza. Primo capitolo (1798), appendice a Di Tommaso 1986, pp. 113-166.

Sullo spirito e la lettera, a cura di U.M. Ugazio, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

La dottrina della religione, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989.

Privatissimum 1803. Dodici lezioni sulla dottrina della scienza, a cura di G. Rametta, Edizioni ETS, Pisa 1993.

2. Opere di autori contemporanei a Fichte

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [= Kr.d.r.V.] (1. Auflage 1781), in *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [= Ak. Ausgabe], Bd. IV, Berlin 1903/11, pp. 1-252; (2. Auflage 1787), in ivi, Bd. III, 1904/11, pp. 1-552; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1977⁶.

Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, in Ak. Ausgabe, Bd. V, Berlin 1908/13, pp. 1-164; tr. it. di F. Capra, a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1974¹².

Id., *Kritik der Urtheilskraft*, in Ak. Ausgabe, Bd. V cit., pp. 165-486; tr. it. di A. Gargiulo, a cura di V. Verra, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1979¹⁰.

F.H. JACOBI, *Jacobi an Fichte*, in Akad. Aus., III, 3, pp. 224-281; tr. it. di N. Bobbio, *Jacobi a Fichte*, in *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, De Silva, Torino 1948, pp. 169-200.

F.W.J. SCHELLING, *System des transcendentalen Idealismus*, in *Sämtliche Werke* [= SW], hrsg. v. K.Fr.A. Schelling, J.G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Bd. III, pp. 327-634; tr. it. di M. Losacco, a cura di G. Semerari, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza, Roma-Bari 1990⁴.

Id., *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in SW, Bd. IV, pp. 105-212; tr. it. di E. De Ferri, a cura di G. Semerari, *Esposizione del mio sistema filosofico*, Laterza, Roma-Bari 1969².

Id., *Philosophie und Religion*, in SW, Bd. VI, pp. 11-70; tr. it. di V. Verra, *Filosofia e religione*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1987, pp. 33-76.

Id., *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten*, in SW, Bd. VII, pp. 1-126; tr. it. in Moiso 1986, *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata. Scritto esplicativo della prima*, pp. 233-355.

G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke* [=GW], in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner u. O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968, pp. 5-92; tr. it. in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 1-120.

Id., *Wie der gemeiner Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug*, in GW, Bd. 4 cit., pp. 174-187.

Id., *Jenaer Systementwürfe III*, in GW, Bd. 8, hrsg. von R.-P. Horstmann, unter Mitarbeit von J.H. Trede, Meiner, Hamburg 1976; tr. it. (parziale) a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jeneso*, Laterza, Roma-Bari 1984.

Id., *Phänomenologie des Geistes*, in GW, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Meiner, Hamburg 1980; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Werke in zwanzig Bände* [= W]. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte

Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 8-10, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970; tr. it. di B. Croce, con una Introduzione di C. Cesa, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1980⁹.

Id., *Wissenschaft der Logik*, Teil 1., *Die objektive Logik*, Bd. 1., *Die Lehre vom Sein* (1832), in GW, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985; Bd. 1., Buch 2., *Die Lehre vom Wesen* (1813), in GW, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978; Bd. 2., *Die Subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), in GW, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981; tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1981⁴.

3. Letteratura critica su Fichte e la "filosofia trascendentale"

BAUMANN P., *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

Id., *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bouvier, Bonn 1974.

M. BRÜGGEN, *Der Gang des Denkens in der Philosophie J.G. Fichtes*, Diss., München 1964.

Id., *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in der seit 1801/02 entstandenen Fassungen*, Meiner, Hamburg 1979.

Id., *Die beiden Grundbegriffe der Wissenschaftslehre*, in DTG, pp. 37-45.

P. BUCCI, 'Architettonica' e 'Dottrina della scienza'. *Filosofia e costruzione sistematica del sapere in Kant e in Fichte*, "Giornale critico della filosofia italiana", 64 (1985), pp. 414-428.

C. CESA, *Fichte e il primo idealismo* (1975), ora in Cesa 1992, pp. 19-57.

Id., *Contraddizione e Non-Io: problemi fichtiani* (1988), ora in Cesa 1992, pp. 121-148.

Id., *Sul concetto di "pratico"* (1990), ora in Cesa 1992, pp. 101-119.

Id., *"Trascendentale" in J.G. Fichte. Materiali per una storia del concetto* (1991), ora in Cesa 1992, pp. 149-166.

Id., *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992.

Id., *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994.

U. CLAESGES, *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes WL von 1794-95*, Nijhoff, Den Haag 1974.

C. DE PASCALE, *Le origini teoriche dei 'Discorsi alla nazione tedesca'. La filosofia della storia di Fichte nel primo periodo berlinese*, "Studi Senesi", 1977, pp. 39-103.

Id., *Die Trieblehre bei Fichte*, "Fichte-Studien", Bd. 6 (1994), pp. 229-251.

G. DI TOMMASO, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, Japadre, L'Aquila-Roma 1986.

J. DRECHSLER, *Fichtes Lehre vom Bild*, Kohlhammer, Stuttgart 1955.

P. Ph. DRUET, *L'Anstoss fichtéen: essai d'élucidation d'une métaphore*, "Revue philosophique de Louvain", 1972, pp. 384-392.

G. DUSO, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia, Urbino 1974.

H. ENDE, *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des Deutschen Idealismus*, Hain, Meisenheim/G. 1973.

S. FABBRI BERTOLETTI, *Impulso formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990 (su Fichte, pp. 80-94).

L. FONNESU, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993.

M. GENTILE, *Il matematico spinoziano nella formazione della filosofia di Fichte*, "Giornale di Metafisica", 12 (1957), pp. 331-340.

H. GIRNDT, *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen "Differenzschrift"*, Bouvier, Bonn 1965.

Id., *Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes*, "Fichte-Studien", Bd. 1 (1990), pp. 108-120.

K. GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des "und". Systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne*, Berlin-New York 1981 (su Fichte, pp. 83-130).

Id., *Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik*, "Zeitschrift für philosophische Forschung", 36 (1982), pp. 25-48.

Id., *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses*, "Fichte-Studien", Bd. 1 (1990), pp. 41-72.

I. GÖRLAND, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Klostermann, Frankfurt/M. 1973.

M. GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris 1930 (2 voll.).

K. HAMMACHER, *Comment Fichte accède à l'histoire*, "Archives de Philosophie", 1962, nn. 3-4, pp. 388-440.

Id., *Fichte, Maimon und Jacobi: Transzendentaler Idealismus und Realismus*, in TPS, pp. 243-263.

- K. HAMMACHER, A. MUES (Hrsg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979 [= ETP].
- K. HAMMACHER (Hrsg.), *Der Transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburg 1981 [= DTG].
- K. HAMMACHER, R. SCHOTTKY, W. SCHRADER (Hrsg.), "Fichte-Studien". *Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1990 ss.
- D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, hrsg. von D. Henrich u. H. Wagner, Klostermann, Frankfurt/M. 1966, pp. 188-132 (rist. in volume autonomo ivi, 1967).
- A. HOCHENBLEICHER-SCHWARZ, *Das Existenzproblem bei J.G. Fichte und S. Kierkegaard*, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Hanstein, Königstein/Ts. 1984.
- R.-P. HORSTMANN, *Fichtes und Kants Raumauffassungen*, in TPS, pp. 58-67.
- M. IVALDO, *L'assoluto e l'immagine*, Ed. Studium, Roma 1983.
- Id., *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.
- Id., *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1992.
- W.G. JACOBS, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bouvier, Bonn 1967.
- A. JACOVACCI, *Idealismo e nichilismo. La 'Lettera' di Jacobi a Fichte*, Cedam, Padova 1992.
- W. JANKE, *J.G. Fichte, W.L. 1804. Text und Kommentar*, Klostermann, Frankfurt/M. 1966 (1).
- Id., *Leben und Tod in Fichtes Lebenslehre*, "Philosophisches Jahrbuch", Jg. 74 (1966) (2), pp. 78-98.
- Id., *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, de Gruyter, Berlin 1970.
- Id., *Die Wörter "Sein" und "Ding" – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache*, in DTG, pp. 49-67.
- Id., *Die Grundsätze der absoluten Einheit im Urteil der Sprache (Fichte, Hegel, Hölderlin)*, in *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, hrsg. von K. Gloy u. E. Rudolph, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, pp. 216-237.

- Id., *Einheit und Vielheit. Grundzüge von Fichtes Lebens- und Bildlehre, in Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*, hrsg. von K. Gloy u. D. Schmidig, Lang, Bern-Frankfurt/M.-New York-Paris 1987, pp. 39-72.
- H. JERGIUS, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehre*, Alber, Freiburg-München 1975.
- D. JULIA, *Le savoir absolu chez Fichte et le problème de la philosophie*, "Archives de Philosophie", 1962, n. 3-4, pp. 345-370.
- R. KOCH, *Fichtes Theorie des Selbstbewußtsein. Ihre Entwicklung von den 'Eignen Meditationen' 1793 bis zur 'Neuen Bearbeitung der WL' 1800*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.
- C. KUMAMOTO, *Sein-Bewußtsein Relation beim späten Fichte*, in ETP, pp. 204-214.
- Id., *Der Begriff der Erscheinung beim späten Fichte*, in DTG, pp. 70-79.
- Id., *Die transzendente Freiheit bei Fichte*, "Fichte-Studien", Bd. 1 (1990), pp. 99-107.
- W. LAUTEMANN, *Wissenschaftslehre und genetisches Prinzip. Prinzip und Aporie in der Spätphilosophie Fichtes*, Heiderhoff, Frankfurt/M. 1972.
- R. LAUTH, *Der Begriff der Geschichte nach Fichte*, "Philosophisches Jahrbuch", 72. Jg., 1964/65, pp. 353-384.
- Id., *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München und Salzburg 1965 [1965 (1) = *Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes*, ivi, pp. 11-41; 1965 (3) = *J.G. Fichtes Gesamtidée der Philosophie*, ivi, pp. 73-123; tr. it. Lauth 1986, pp. 23-67].
- Id., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Alber, Freiburg-München 1975.
- Id., *Fichtes Sicht der Philosophie Spinozas* (1976), ora in Lauth 1989, pp. 24-43.
- Id., *Fichtes Argumentation gegen den logischen Empirismus* (1979), ora in Lauth 1989, pp. 316-331.
- Id., *Kants Lehre von den "Grundsätzen des Verstandes" und Fichtes grundsätzliche Kritik derselben* (1983), ora in Lauth 1989, pp. 111-124.
- Id., *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Meiner, Hamburg 1984.
- Id., *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di C. Cesa, prefazione di L. Pareyson, Guida, Napoli 1986.
- Id., *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Steiner, Stuttgart 1987.

- Id., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989.
- X. LÉON, *Fichte et son Temps* (3 voll.), Alcan, Paris 1922-1927.
- J. MANZANA DE MARAÑÓN, *El ascenso y la "determinación" del Absoluto-Dios, según Joh. Gott. Fichte, en la primera parte de la exposición de la "Teoría de la Ciencia" de 1804*, "Scriptorium Victoricense", IX (1962), pp. 7-68, 181-244.
- Id., *Erscheinung des Absoluten und praktische Philosophie im Spätwerk Fichtes*, in DTG, pp. 234-248.
- A. MASSOLO, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948.
- Id., *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953.
- A. MASULLO, *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986².
- G. MECKENSTOCK, *Das Schema der Fünffachheit in J.G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806*, Diss., Göttingen 1974.
- Id., *Vernünftige Einheit. Eine Untersuchung zur Wissenschaftslehre Fichtes*, Lang, Frankfurt/M.-Bern-New York 1983.
- Id., *Fichtes Fragment "Neue Bearbeitung der WL"*, in DTG, pp. 80-90.
- W. METZ, *Die Weltgeschichte beim späten Fichte*, "Fichte-Studien", Bd. 1 (1990), pp. 121-131.
- F. MOISO, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979.
- Id., *Filosofia e vita: dialogo e polemica tra Fichte e Schelling*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata", Antenore, Padova 1984, pp. 211-250.
- Id., *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano 1990 (su WL 1805, pp. 228-293).
- Id., *Unità e identità nel tardo Fichte*, in *L'uno e i molti*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 371-404.
- A. MUES (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System: die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*. Vorträge der II. Internationalen Fichte-Tagung (3.-8. Aug. 1987), Meiner, Hamburg 1989 [= TPS].
- H.-J. MÜLLER, *Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten: Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichtes*, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, Königstein/Ts. 1980.
- K. NAGASAWA, *Das Ich im Deutschen Idealismus und das Selbst im Zen-Buddhismus: Fichte und Dogen*, Alber, Freiburg-München 1987.

- F. OBERBEIL, *Die transzendente Synthesis: Entwurf und Geschichte der Hauptfrage in Fichtes Jenenser Wissenschaftslehre*, Lang, Frankfurt/M.-Bern-New York 1985.
- L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976² (1. ed. 1950).
- Id., *L'estetica dell'idealismo tedesco: Kant, Schiller, Fichte*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950 (su Fichte, pp. 313-405).
- A. PHILONENKO, *Die intellektuelle Anschauung bei Fichte*, in DTG, pp. 91-106.
- Id., *J.G. Fichte. Ecrits de philosophie première: Doctrine de la Science 1801-1802, et textes annexes. Traduction, commentaire et notes par A. Philonenko*, (2 voll.), Vrin, Paris 1987.
- K. POHL, *Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten*, Hain, Meisenheim/G. 1966.
- U. POTHAST, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971.
- H. RADERMACHER, *Fichtes Begriff des Absoluten*, Klostermann, Frankfurt/M. 1970.
- G. RAMETTA, *Il problema del pratico e dell'agire nella Dottrina della scienza del 1807*, in "Atti del Colloquio fichtiano Pensiero trascendentale ed emergenze etiche. Napoli, 10-12 nov. 1992" (in corso di stampa).
- Id., *Quintuplicità e individualità. La costruzione dell'io in WL 1807*, "Daimon", 1994, n. 8 (monografico su Fichte).
- J.K. REISINGER, *Die Begründung der Dialektik bei Fichte (bis 1804), der Prozess ihrer fortschreitenden Entäusserung bei Hegel und Marx, und die notwendige Rückbesinnung auf ihr transzendentales Prinzip*, Diss., München 1987.
- P. SALVUCCI, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963.
- Id., *La costruzione dell'idealismo: Fichte*, Quattro Venti, Urbino 1984.
- H. SCHÖNDORF, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Kohlhammer, Stuttgart 1982.
- W.H. SCHRADER, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Id., *Sprachanalytische und transzendentalphilosophische Ich-Theorie*, in DTG, pp. 107-117.
- K. SCHUHMAN, *Die Grundlage der WL in ihrem Umriss. Zu Fichtes WL von 1794 und 1810*, Nijhoff, Den Haag 1968.

- G. SCHULTE, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Klostermann, Frankfurt/M. 1971.
- A. SCHURR, *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart 1974.
- Id., *Der Begriff der Erscheinung des Absoluten in Fichtes "Wissenschaftslehre von Jahre 1810-11"*, in DTG, pp. 128-140.
- A.M. SCHURR-LORUSSO, *Il pensiero linguistico di J.G. Fichte*, "Lingua e stile", V, 2, 1970, pp. 253-270.
- I. SCHÜSSLER, *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Klostermann, Frankfurt/M. 1972.
- E. SEVERINO, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960.
- M.J. SIEMEK, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg 1984.
- L. SIEP, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Alber, Freiburg-München 1970.
- A.K. SOLLER, *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1984.
- J. STOLZENBERG, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
- X. TILLIETTE, *La théorie de l'image chez Fichte*, "Archives de philosophie", 1962, nn. 3-4, pp. 541-554.
- J. WIDMANN, *Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens in Joh. Gottl. Fichtes 2. Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804*, Diss., München 1961.
- Id., *Zum Strukturverhältnis der W.L. 1804¹ und 1804²*, in J.G. Fichte, *Erste Wissenschaftslehre von 1804*, aus dem Nachlaß hrsg. von H. Gliwitzky, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969, pp. XXXI-LI.
- Id., *Die Grundstrukturen des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804²*, Meiner, Hamburg 1977.
- Id., *Das Problem der veränderten Vortragsformen von Fichtes Wissenschaftslehre – am Beispiel der Texte von 1804² und 1805*, in DTG, pp. 143-152.
- Id., *Existenz zwischen Sein und Nichts. Fichtes Daseins – Analyse von 1805*, in *L'héritage de Kant*, Beauchesne, Paris 1982 (1), pp. 136-151.
- Id., *Johann Gottlieb Fichte. Eine Einführung in seine Philosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1982 (2).

- M. ZAHN, *Fichtes Kant-Bild*, in ETP, pp. 479-505.
- Id., *Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre*, in DTG, pp. 155-167.
- Id., *Zur Idee der Transzendentalphilosophie in Kants "Opus postumum"*, in TPS, pp. 11-40.
- B. ZEHNPFENNING, *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte: ein Strukturvergleich des Platonischen "Charmides" mit Fichtes "Bestimmung des Menschen"*, Alber, Freiburg-München 1987.
- 4. Altra letteratura di riferimento**
- R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.
- Id., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987.
- F. CHIEREGHIN, *Hegels Konzeption der Wahrheit als Ganzes*, in *Hegels Logik der Philosophie: Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, hrsg. von D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 213-223.
- J. DERRIDA, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel* (1968), in Id., *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1972, pp. 79-127.
- Id., *Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique* (1971), in *Marges cit.*, pp. 209-246.
- Id., *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique* (1971), in *Marges cit.*, pp. 247-324.
- Id., *Le retrait de la métaphore* (1978), in Id., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 63-93.
- G. DUSO, *Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel*, in *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, hrsg. von H.F. Fulda und R.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 242-278.
- M. HEIDEGGER, *Holzwege* (1935-1946), in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt/M. 1977 (I. ed. 1950); tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Id., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.
- Id., *Wegmarken* (1919-1958), in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt/M. 1976 (I. ed. 1967); tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

- R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979, tr. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.
- N. PIRILLO, *L'uomo di mondo tra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del moderno*, Il Mulino, Bologna 1987.
- G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e 'Darstellung' speculativa nel pensiero di Hegel*, Angeli, Milano 1989.
- Id., *Filosofia come "sistema della scienza". Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Tamoni, Schio 1992.
- P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975, tr. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1986.
- J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969; tr. it. a cura di G. Cunico, Marietti, Casale Monferato 1983.
- P.A. ROVATTI, *Il declino della luce*, Marietti, Genova 1988.
- P. SZONDI, *Poetica dell'idealismo tedesco*, tr. it. di R. Buzzo Margari, Einaudi, Torino 1974.
- V. VERRA, *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1963.

INDICE DEI NOMI

- Anassimandro, 68
- Baumanns P., 27 n.
Beck J.S., 29 n.
Bodei R., 40 n., 65 n.
Brüggen M., 11 n.
Bucci P., 105 n.
- Cantillo G., 185 n.
Cesa C., 9, 16 n., 125 n.
Chiereghin F., 65 n.
Claesges U., 84 n.
Costa F., 28 n., 47 n., 72 n.
- De Negri E., 14 n.
De Pascale C., 63 n., 187 n.
Derrida J., 25 n., 60 n.
Descartes R., 67-68, 133
Di Tommaso G., 63 n., 110 n., 156 n., 158 n.
Drechsler J., 46 n., 98 n.
Duso G., 36 n., 47 n., 69 n., 156 n.
- Ende H., 105 n.
- Fabbri-Bertoletti S., 187 n.
Fichte J.G., 9, 11-54, 56-85, 87-94, 96-100, 102-105, 107, 110-112, 115-119, 121-123, 125-140, 143-150, 153-154, 156-161, 164-169 n., 171-172, 176-183, 185-189, 191-195
Fonnesu L., 150 n.
- Giovanni Ev., 63 e n., 64
Girndt H., 37 n.
- Gliwitsky H., 101 n.
Gloy K., 28 n., 37 n., 79 n.
Görländ I., 37 n.
Grampa G., 60 n.
- Hammacher K., 42 n., 47 n., 63 n.
Hegel G.W.F., 9, 12-15, 25 n., 30 e n., 33, 36-37, 42, 47-48, 60, 65, 73-74, 77, 79, 94, 125 e n., 148, 156 e n., 169 n., 170, 185 e n.
Heidegger M., 68 n., 136 n.
Henrich D., 27 n.
- Ivaldo M., 35 n., 42 n., 46 n.
- Jacobi F.H., 33, 40 n., 42-43, 47 e n., 133-134
Jacobs W.G., 187 n.
Jacovacci A., 42 n.
Janke W., 20 n., 27 n., 35 n., 46 n., 79 n., 98 n., 136 n., 169 n.
Jean Paul, 133 n.
Jergius H., 46 n.
- Kant I., 12, 35-37, 49, 53-58, 68, 71, 73, 94, 106, 111, 133-135, 156 e n.
Koch R., 28 n.
Koselleck R., 84 n.
Krug W.T., 30 n.
Kumamoto C., 99 n.
- Lauth R., 9, 36 n., 37 n., 42 n., 44 n., 63 n., 66 n., 68 e n., 98 n., 133 n.

- Leibniz G.W., 33
Lessing G.E., 47 e n.
- Maimon S., 47 e n.
Manzana de Marañón J., 20 n.
Marietti Solmi A., 84 n.
Massolo A., 37 n.
Meckenstock G., 30 n., 63 n., 79 n.
Moiso F., 37 n., 38 n., 39 n., 40 n., 44 n.,
45 n., 101 n., 112 n.
Moni A., 125 n.
Moretto G., 62 n., 63 n., 101 n.
Müller H.-J., 46 n.
- Niethammer I., 24 n.
Nietzsche F., 68
- Pareyson L., 18 n., 26 n., 48 n., 63 n., 66 n.
Philonenko A., 156 n., 192 n.
Pirillo N., 156 n.
Platone, 68, 150 n.
Pothast U., 27 n.
- Radermacher H., 77 n.
Rametta G., 13 n., 14 n., 20 n., 59 n., 74 n.
Reinhold K.L., 29 n., 133
Ricoeur P., 60 n.
Ritter J., 156 n.
Rovatti P.A., 60 n.
- Salvucci P., 105 n.
Schelling F.W.J., 9, 29 n., 30 n., 33, 36-39,
42, 44-45, 47-48, 59, 77, 79, 106, 111,
112 n., 125, 159, 170, 191-192
Schiller F., 24 n.
Schöndorf H., 46 n.
Schopenhauer A., 46 n.
Schrader W.H., 35 n.
Schulz W., 38 n.
Schulte G., 44 n., 99 n.
Schurr A., 99 n.
Schurr-Lorusso A.M., 46 n.
Severino E., 54 n., 114 n.
Siemek M., 35 n., 39 n., 66 n., 112
Siep L., 37 n.
Soller A.K., 187 n.
Spinoza B., 33, 35-36, 47-48, 85, 106-107
Stolzenberg J., 27 n., 30 n., 156 n.
Szondi P., 22 n.
- Tilgher A., 28 n., 47 n., 72 n.
Tilliette X., 46 n.
- Ugazio U.M., 24 n.
- Verra V., 43 n.
- Zahn M., 12 n., 35 n., 72 n.
Zehnpfenning B., 150 n.

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
CENTRO DI STUDI SULLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA
PRESSO L'UNIVERSITÀ DI GENOVA

PUBBLICAZIONI

1. **M. BUZZONI**, *Conoscenza e realtà in K.R. Popper*, Milano, Franco Angeli, 1982, pp. 280
2. **F. OTTONELLO**, *Cultura filosofica nella stampa periodica dell'Italia meridionale della prima metà dell'Ottocento*, Genova, Tilgher, 1983, vol. III, pp. 236
3. **C. BERGAMASCHI**, *Catalogo del carteggio edito e inedito di Antonio Rosmini Serbati*, Genova, La Quercia Edizioni, 1981, vol. III, pp. X-194
4. **P. QUATTROCCHI**, *Etica, scienza, complessità*, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 136
5. **O. MEO**, *Filosofia e scienza di fronte alla devianza psichica*, Genova, Tilgher, 1984, pp. 104
6. **M. STEFANI**, *Dialettica ed esistenza in Rosmini*, Genova, Tilgher, 1984, pp. 132
7. **M. BORGA, P. FREGUGLIA, D. PALLADINO**, *I contributi fondazionali della scuola di Peano*, Milano, Franco Angeli, 1985, pp. 258
8. **M. BUZZONI**, *Semantica, ontologia ed ermeneutica della conoscenza scientifica. Saggio su T.S. Kuhn*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 246
9. **M. MARSONET**, *Linguaggio e conoscenza. Saggio su K. Adjukiewicz*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 104
10. **F. OTTONELLO**, *Cultura filosofica nella stampa periodica dell'Italia meridionale della prima metà dell'Ottocento*, Genova, Tilgher, 1985, vol. IV, pp. 168
11. **A.E.M. PISANI**, *La variazione linguistica. Causalismo e probabilismo in sociolinguistica*, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 184
12. **A. DEREGIBUS**, *L'ultimo Renouvier. "Persona" e "storia" nella filosofia della libertà di Charles Renouvier*, Genova, Tilgher, 1987, pp. 380
13. **R. ROSSI**, *Nietzsche e Burckhardt*, Genova, Tilgher, 1987, pp. 204
14. **C. BERGAMASCHI**, *Catalogo del carteggio edito e inedito di Antonio Rosmini Serbati*, Genova, Pantograf, 1987, vol. IV, pp. 338
15. **A. GRECO**, *Introduzione alla simulazione come metodologia di ricerca in psicologia*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 340

16. **M. SANCIPRIANO**, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, Genova, Tilgher, 1988, pp. 188
17. **A. BOTTANI**, *Verità e coerenza. Saggio sull'epistemologia coerentista di Nicholas Rescher*, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 208
18. **M. BUZZONI**, *Operazionismo ed ermeneutica. Saggio sullo statuto epistemologico della psicoanalisi*, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 192
19. **F. OTTONELLO**, *Cultura filosofica nella stampa periodica dell'Italia meridionale della prima metà dell'Ottocento*, Genova, Tilgher, 1989, vol. V, pp. 164
20. **L. MALUSA**, *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Genova, Tilgher, 1989, pp. 112
21. **C. BERGAMASCHI**, *Bibliografia Rosminiana, vol. VII 1981-1989*, Stresa, Libreria Editoriale "Sodalitas", 1989, pp. XII-260
22. **C. BERGAMASCHI**, *Bibliografia degli scritti editi di Antonio Rosmini Serbati, vol. III Opere*, Stresa, Libreria Editoriale "Sodalitas", 1989, pp. XVI-168
23. **E. AGAZZI** (a cura di), *Quale etica per la bioetica?*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 144
24. **M. MARSONET**, *La metafisica negata. Logica, ontologia, filosofia analitica*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 208
25. **V. GIACCHÉ**, *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della logica di Hegel*, Genova, Pantograf, 1990, pp. 270
26. **O. MEO**, *Il Contesto. Osservazioni dal punto di vista filosofico*, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 200
27. **P. GALLUPPI**, *Saggi e polemiche. La collaborazione a periodici dal 1828 al 1845*, a cura di F. Ottonello, Genova, Pantograf, 1991, pp. 355
28. **A. REBAGLIA**, *Logos, interpretazione e microfisica*, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 320
29. **C. BERGAMASCHI**, *Catalogo del carteggio edito e inedito di Antonio Rosmini Serbati*, Genova, Pantograf, 1992, vol. V, pp. 196
30. **A. NUZZO**, *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova, Pantograf, 1992, pp. 570
31. **E. AGAZZI** (a cura di), *Bioetica e persona*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 240
32. **G. BAPTIST**, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necessario*, Genova, Pantograf, 1992, pp. 320
33. **E. MORICONI**, *Dimostrazioni e significato. Michael Dummett - Dag Prawitz - Per Martin-Löf*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 144
34. **L. BLANCH**, *Scritti filosofici*, a cura di F. Ottonello, Genova, Pantograf, 1993, pp. 540
35. **E. PRODI**, *Quale metodo per la scienza?*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 660
36. **P. MUSSO**, *Rom Harré e il problema del realismo scientifico*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 202
37. **M. FRIXIONE**, *Logica, significato e intelligenza artificiale*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 336
38. **G. PINNA**, *L'ironia metafisica. Filosofia e teoria estetica in K.W.F. Solger*, Genova, Pantograf, 1994, pp. 264
39. **C. PENCO**, *Vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 336.
40. **M. MARSONET**, *Scienza e analisi linguistica. Il distacco tra epistemologi e scienziati*, Milano, Feltrinelli, 1994, pp. 184.
41. **A. DEREGIBUS**, *Razionalismo e analiticità critica nella filosofia di Brand Blanshard*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 176.
42. **F. MINAZZI**, *Il flauto di Popper. Saggio sulla "new philosophy of science" e la sua interpretazione di Galileo*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 512.
43. **M. NEGRO**, *Oltre le apparenze. La filosofia della percezione di R.M. Chisholm*, Milano, Franco Angeli, 1995, pp. 192.
44. **N. VASSALLO**, *La deprecologizzazione della logica. Un confronto tra Boole e Frege*, Milano, Franco Angeli, 1995, pp. 320.
45. **P. D'IORIO**, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf, 1995, pp. 400.
46. **G. RAMETTA**, *Le strutture speculative della Dottrina della Scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Genova, Pantograf, 1995, pp. 216.

